

اِنْخِلَاْفِ اُمَّتِي رَحِمَهُمُ

ائمہ اربعہ کے مذاہب اور انکے دلائل

احادیث نبویہ کی روشنی میں

مؤلف
مولانا محمد اسجد پریاٹ گڑھی

تقریظ

بحر العلوم حضرت مولانا نعمت صا ا عظمیٰ ظاہر العالی
استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

دارالاشاعت دیوبند

فہرست

صفحہ نمبر	مضامین	شمار نمبر
۲۴	انتساب	۱
۲۵	تقریظ: حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب مدظلہ العالی	۲
۲۷	تقلید اور عدم تقلید	۳
۳۳	إمام ابوحنیفہؒ	۴
۳۹	إمام مالکؒ	۵
۴۳	إمام شافعیؒ	۶
۴۶	إمام أحمد بن حنبلؒ	۷
۴۹	إمام بخاریؒ	۸
۵۳	إمام مسلمؒ	۹
۵۵	إمام ترمذیؒ	۱۰
۵۷	إمام أبوداؤدؒ	۱۱
۵۹	إمام نسائیؒ	۱۲
۶۱	إمام ابن ماجہؒ	۱۳
۶۳	إمام الطحاویؒ	۱۴
۶۶	الأحادیث ومصطلحاتها	۱۵
۶۸	اصول حدیث	۱۶
۶۹	أقسام الحدیث من جهة المسند إلیه	۱۷
۷۲	أقسام الحدیث من حيث القبول والرد	۱۸

٧٦	كتب حديث كما تعرف	١٩
٧٦	طبقات كتب حديث	٢٠
٧٧	انواع كتب الاحاديث	٢١
٨٠	كتاب الإيمان	٢٢
٩٠	باب إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة	٢٣
٩٠	باب جزاء تارك الصلاة	٢٣
٩١	باب الكبائر والصغائر	٢٥
٩٢	باب ما جاء في الإسراء	٢٦
٩٥	كتاب الطهارة	٢٤
٩٦	باب ما يقول الرجل إذا دخل الخلاء	٢٨
٩٦	باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة	٢٩
٩٨	باب البول قائماً	٣٠ ✓
٩٩	باب في البول في المستحم	٣١
٩٩	باب الاستنجاء بالحجارة	٣٢ —
١٠١	باب السواك	٣٣
١٠٣	باب النية في الوضوء	٣٤ —
١٠٣	مسئله فاقد الطهورين	٣٥
١٠٥	باب الرجل يجدد الوضوء من غير حدث	٣٦
١٠٥	باب ما ينجس الماء	٣٤ ✓
١٠٩	باب الماء لا ينجس	٣٨ ✓
١١١	باب الوضوء بسؤر الكلب	٣٩ ✓

١١٣	باب ماجاء فى سؤر الهرة	٣٠
١١٤	باب الوضوء بفضل ظهور المرأة	٣١
١١٦	باب فى ماء البحر أنه طهور	٣٢
١١٨	باب الوضوء بالنبيذ	٣٣
١٢٠	باب مايجزئ من الماء فى الوضوء	٣٣
١٢٢	باب فى إسباغ الوضوء	٣٥
١٢٣	باب فى التسمية على الوضوء	٣٦
١٢٥	باب فى الرجل يدخل يده فى الإناء	٣٧
١٢٦	باب فى غسل اليد فى ابتداء الوضوء	٣٨
١٢٦	باب ماجاء فى المضمضة والاستنشاق	٣٩
١٢٨	باب فى المضمضة والاستنشاق من كف واحد	٥٠
١٢٩	باب فى مسح الرأس	٥١
١٣٤٩	الاختلاف بين أهل السنة والروافض فى غسل الرجلين ومسحهما	٥٢
١٣٦	باب فى تخليل الأصابع	٥٣
١٣٦	باب فى تخليل اللحية	٥٣
١٣٧	باب المسح على العمامة	٥٥
١٣٩	باب المسح على الخفين	٥٦
١٤٠	باب التوقيت فى المسح	٥٧
١٤٢	باب المسح على الجوربين	٥٨
١٤٣	باب كيف المسح <small>كأنه كالمسح</small>	٥٩
١٤٤	باب الموالاة فى الوضوء	٦٠

١٤٦	باب الوضوء من مس المرأة	٦١ ✓
١٤٧	باب الوضوء من مس الذكر	٦٢
١٤٨	باب الوضوء من لحوم الإبل	٦٣ ✓
١٤٩	باب في ترك الوضوء مما مست النار	٦٤ ✓
١٥٠	باب الوضوء من الدم	٦٥ ✓
١٥٢	باب في الوضوء من النوم	٦٦ ✓
١٥٣	باب فمن يحدث في الصلاة	٦٧
١٥٤	باب في المذي	٦٨
١٥٦	باب الإكسال	٦٩
١٥٧	باب في المنى طاهر أم نجس	٧٠ ✓
١٦١	باب في الجنب يقرأ	٧١
١٦٢	باب في الجنب يدخل المسجد	٧٢
١٦٣	المكث في المسجد	٧٣
١٦٤	باب في الرجل يجد البلة في منامه	٧٤
١٦٥	باب في التمسح بالمنديل	٧٥
١٦٦	باب في الوضوء بعد الغسل	٧٦
١٦٧	باب في المرأة هل تنقض شعرها عند الغسل	٧٧
١٧٠	باب في الجنب يغسل رأسه بالخطمي	٧٨
١٧٠	باب ماجاء في الحيض	٧٩
١٧٣	باب ماجاء في المستحاضة	٨٠ ✓
١٧٦	باب في مباشرة الحائض	٨١

١٧٧	باب الكفارة فى إتيان الحائض	٨٢
١٧٨	باب فى المستحاضة تتوضأ لكل صلاة	٨٣
١٨٠	باب فى كم تمكث النفساء	٨٣
١٨١	كتاب التيمم	٨٥
١٨٢	الاختلاف فى تفسير الصعيد الطيب	٨٦
١٨٧	باب التيمم فى الحضر	٨٤
١٨٨	كتاب الجمعة	٨٨
١٨٨	باب فى وقت الجمعة	٨٩
١٩٠	باب فى الغسل للجمعة	٩٠
١٩١	باب ما يصيب الثوب	٩١
١٩٣	باب بول ما يؤكل لحمه	٩٢
١٩٤	باب بول الصبي يصيب الثوب	٩٣
١٩٧	باب الأرض يصيبها البول	٩٣
١٩٨	باب إعادة الصلوة من نجاسة تكون فى الثوب	٩٥
٢٠٠	كتاب الصلاة	٩٦
٢٠٠	باب ماجاء فى أوقات الصلاة	٩٤
٢٠٠	باب فى وقت الفجر	٩٨
٢٠٠	باب فى وقت الظهر	٩٩
٢٠٣	باب ماجاء فى وقت العصر	١٠٠
٢٠٣	باب ماجاء فى وقت المغرب	١٠١
٢٠٣	باب ماجاء فى صلاة العشاء	١٠٢

٢٠٥	باب ماجاء اختلاف الوقت المستحب في الفجر	١٠٣
٢٠٧	باب ماجاء في الظهر	١٠٣
٢٠٨	باب ماجاء في صلاة العصر	١٠٥
٢١٠	باب ملجه فيمن أدرك ركعة قبل طلوع الشمس وغروبها	١٠٦
٢١٢	باب ماجاء في الصلاة في الأوقات المنهية	١٠٤
٢١٥	باب في الرجل يصلى في بيته ثم يأتى	١٠٨
-	يأتى المسجد والناس يصلون	١٠٩
٢١٧	باب ماجاء في الجمع بين الصلوتين	١١٠
٢٢٠	باب ما جاء في المشرك يدخل المسجد	١١١
٢٢٢	كتاب الأذان	١١٢
-	باب ماجاء في الترجيع في الإذان	١١٣
٢٢٣	الاختلاف في تعداد كلمات الأذان	١١٣
٢٢٥	باب ماجاء في الإقامة	١١٥
٢٢٧	باب ماجاء أنه من أذن فهو يقيم	١١٦
-	باب ماجاء في الأذان بالليل	١١٤
٢٢٩	باب ماجاء في الأذان والإقامة في السفر	١١٨
-	باب ما يقول إذا أذن المؤذن	١١٩
٢٣١	باب ماجاء فيمن سمع الإذان فلا يجيب	١٢٠
٢٣٤	باب في الجماعة في مسجد قد صلى فيه مرة	١٢١
٢٣٥	باب ماجاء في صلاة المسبوق	١٢٢
٢٣٦	باب ماجاء في الصلاة خلف الصف وحده	١٢٣

٢٣٨	باب ماجاء فى الرجل يصلى مع الرجل	١٢٣
	باب من أحق بالإمامة	١٢٥
٢٤٠	باب ماجاء فى إمامة الصبى	١٢٦
٢٤١	باب فى إمامة النساء	١٢٧
٢٤٣	باب إمامة البر والفاجر	١٢٨
	باب إمامة الاعمى	١٢٩
٢٤٤	باب الإمام يصلى من قعود	١٣٠
٢٤٦	باب ملجاء فى الصلاة تحريمها التكبير وتحليلها التسليم	١٣١
٢٤٨	باب مايقول عند افتتاح الصلاة	١٣٢
٢٥٠	باب ماجاء فى ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحى	١٣٣
٢٥٤	باب افتتاح القراءة بالحمد لله إلب العالمين	١٣٣
٢٥٥	باب ماجاء انه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب	١٣٥
٢٥٨	باب ماجاء فى التأمين	١٣٦
٢٦٣	باب ماجاء فى السكينة فى الصلاة	١٣٧
٢٦٤	باب ماجاء فى وضع اليمين على الشمال فى الصلاة	١٣٨
٢٦٧	باب ماجاء فى رفع اليدين عند الركوع	١٣٩
٢٧١	باب ملجاء فى السؤال والتعوذ على آية رحمة وعذاب	١٤٠
٢٧٢	باب مايقول الرجل إذا رفع رأسه من الركوع	١٤١
٢٧٣	باب ماجاء فى وضع اليدين قبل الركبتين	١٤٢
٢٧٤	باب ماجاء فى السجود على الجبهة والأنف	١٤٣
٢٧٦	باب ماجاء فى كراهية الاقعا بين سجدتين	١٤٣

	باب ماجاء يقول السجدين	١٣٥
٢٧٧	باب ماجاء فى جلسة الاستراحة	١٣٦
٢٧٨	باب ماجاء فى التشهد	١٣٧
٢٧٩	باب كيف الجلوس فى التشهد	١٣٨
٢٨١	باب ماجاء فى التسليم فى الصلاة	١٣٩
٢٨٢	باب فى الصلاة على النبى فى القعدة الأخيرة	١٤٠
	باب ماجاء فى القراءة خلف الإمام	١٤١
٢٨٥	باب تشديد يد الرحال إلى المساجد	١٤٢
٢٨٦	باب إلا يقطع الصلاة الا الكلب والحصار والمرأة	١٤٣
٢٨٧	باب ماجاء فيمن صلى لغير القبلة ثم علم	١٤٤
٢٨٨	باب ماجاء فى الصلاة فوق بيت الله	١٤٥
	باب ماجاء فى الصلاة ومعاطن الإبل	١٤٦
٢٨٩	باب رد السلام بالإشارة فى الصلاة	١٤٧
٢٩٠	باب ماجاء فى سجدتى السهو	١٤٨
٢٩١	باب فيمن زاد الركعة الخامس فى الركعة الأخير	١٤٩
٢٩٢	باب فيمن يشك فى الزيادة والنقصان	١٥٠
٢٩٣	باب ماجاء فى الكلام فى الصلاة	١٥١
٢٩٥	باب ماجاء فى القنوت فى صلاة الفجر	١٥٢
٢٩٧	باب فى الصلاة على الدابة جماعة	١٥٣
٢٩٨	باب إلا صلاة بعد طلوع الفجر إلا ركعتين	١٥٤
٢٩٩	باب فى الاضطباع بعد ركعتي الفجر	١٥٥

٣٠٠	باب إذا قيعت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة	١٦٦
٣٠١	باب فيمن صلى سنة الفجر بعد الفجر	١٦٧
٣٠٢	باب ماجاء في الاربع قبل الظهر	١٦٨
٣٠٣	باب أن صلاة الليل مثنى مثنى	١٦٩
٣٠٤	أبواب الوتر	١٧٠
-	باب ماجاء في وجوب الوتر	١٧١
٣٠٥	باب ماجاء في عدد الوتر	١٧٢
٣٠٧	باب في ثلاث ركعات بسلام واحد	١٧٣
-	باب ماجاء في القنوت في الوتر	١٧٤
٣٠٩	باب ماجاء في الوتر على الراحة	١٧٥
٣١٠	باب ماجاء في الصلاة عند الزوال	١٧٦
٣١١	أبواب الجمعة	١٧٧
-	باب ماجاء في الجمعة في القرى	١٧٨
٣١٢	باب ماجاء في الجلوس بين الخطبتين	١٧٩
٣١٣	باب في الركعتين إذا جاء الرجل والإمام يخطب	١٨٠
٣١٤	باب ماجاء في كراهية الكلام والإمام يخطب	١٨١
-	باب ماجاء في الكلام بعد نزول الإمام من المنبر	١٨٢
٣١٥	باب في الصلاة قبل الجمعة وبعدها	١٨٣
٣١٦	باب فيمن أدرك من الجمعة ركعة	١٨٤
٣١٨	كتاب العيدين	١٨٥
	باب إذا اجتمع العيد والجمعة	١٨٦

٣٠٩	باب ماجاء فى التكبير فى العيدين	١٨٤
٣١١	باب لاصلاة قبل العيدين ولا بعدها	١٨٨
٣٢٢	كتاب السفر	١٨٩
-	باب التقصير فى السفر	١٩٠
٣٢٤	باب ماجاء فى صلاة الاستسقاء	١٩١
٣٢٥	باب ماجاء فى صلاة الكسوف	١٩٢
٣٢٧	باب فى صلاة الخسوف	١٩٣
-	باب كيف القراءة فى الكسوف؟	١٩٣
٣٢٨	باب ماجاء فى سجود القرآن	١٩٥
٣٣٠	باب فى خروج النساء إلى المسجد	١٩٦
٣٣١	باب فىمن يصلى الفريضة ثم يؤم الناس	١٩٤
٣٣٣	باب السجدة على الثوب المتصل	١٩٨
-	باب الاغتسال عند مايسلم الرجل	١٩٩
٣٣٣	كتاب الزكاة	٢٠٠
٣٣٥	باب زكاة الإبل	٢٠١
٣٣٧	باب ماجاء فى البقر	٢٠٢
٣٣٨	باب لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع	٢٠٣
٣٤١	باب صدقة الزرع والثمر والحبوب	٢٠٣
٣٤٢	باماجاء ليس فى الخيل والرقيق زكاة	٢٠٥
٣٤٣	باب ماجاء فى زكاة العسل	٢٠٦
٣٤٤	باب لا زكاة على المال المستفاد	٢٠٤

٣٤٥	باب ماجاء فى زكاة الخضراوات	٢٠٨
٣٤٦	باب ماجاء فى زكاة مال اليتيم	٢٠٩
٣٤٧	باب ماجاء فى الركاز والمعدن	٢١٠
٣٤٩	باب ماجاء فى الخرص	٢١١
٣٥٠	باب انتقال الصدقة	٢١٢
٣٥١	باب ماجاء فى إعطاء المؤلفة قلوبهم	٢١٣
٣٥٢	باب ماجاء فى صدقة الفطر	٢١٤
٣٥٤	باب فى تقديمها قبل الصلاة	٢١٥
٣٥٥	باب ماجاء فى تعجيل الزكاة	٢١٦
٣٥٧	كتاب الصوم	٢١٧
-	باب ماجاء بكل أهل بلد رؤيتهم	٢١٨
-	باب ماجاء فى كراهية الصوم فى السفر	٢١٩
٣٥٨	باب الرخصة فى الافطار للحبلئ والمرضعة	٢٢٠
٣٥٨	باب الصائم يأكل أو يشرب ناسياً	٢٢١
٣٦٠	باب فى كفارة الفطر فى رمضان	٢٢٢
٣٦٠	باب ماجاء فى السواك للصائم	٢٢٣
٣٦١	باب ماجاء فى الكحل	٢٢٤
-	باب لاصيام لمن لم ينوم من الليل	٢٢٥
٣٦٢	باب ماجاء فى قضاء المتطوع	٢٢٦
٣٦٣	باب الصوم فى يوم الجمعة	٢٢٧
٣٦٤	باب الصوم فى يوم الجمعة	٢٢٨

٣٦٥	باب صيام ستة أيام من شوال	٢٢٩
	باب كراهية الحجامة للصائم	٢٣٠
٣٦٦	باب الكراهية في صوم الوصال	٢٣١
٣٦٧	باب أكل من أراد السفر	٢٣٢
٣٦٨	باب ماجاء في التراويح	٢٣٣
٣٧٠	كتاب الحج	٢٣٣
٣٧٢	باب ماجاء في حرمة مكة	٢٣٥
٣٧٢	باب إيجاب الحج بالزاد والراحله	٢٣٦
٣٧٢	باب ماجاء في أفراد الحج	٢٣٧
٣٧٤	باب لبس السراويل والخفين للمعمر	٢٣٨
٣٧٥	باب ماجاء في الحجامة للمحرم	٢٣٩
٣٧٦	باب كراهية تزويج المحرم	٢٤٠
٣٧٧	باب أكل الصيد للمحرم	٢٤١
٣٧٨	باب الصلاة بعد الطواف في الاوقات المنهية	٢٤٢
٣٧٩	باب ماجاء في تقصير الصلاة بمعنى	٢٤٣
٣٧٩	باب في ترتيب المناسك الأربعة	٢٤٤
٣٧٩	باب الجمع بين الصلاتين	٢٤٥
٣٨١	باب الافاضه (روانكى) من قبل طلوع الشمس	٢٤٦
٣٨٢	باب ماجاء في تقليد الغنم	٢٤٧
٣٨٢	باب ماجاء في ركوب البدينة	٢٤٨
٣٨٣	باب ماجاء في الحلق والتقصير	٢٤٩

٢٨٣	باب في الطيب قبل الزيادة	٢٥٠
٢٨٤	باب الحج عن الشيخ الكبير والميت	٢٥١
٢٨٥	باب العمرة واجبة أم لا؟	٢٥٢
٢٨٥	باب الإحصار من المضي الى بيت الله	٢٥٣
٢٨٦	باب ماجاء في أن القارن كم يطوف	٢٥٣
٢٨٧	باب المحرم يموت في إحرامه	٢٥٥
٢٨٨	باب المبيت في المنى	٢٥٦
٢٨٩	كتاب الجنائز	٢٥٧
٢٩٠	باب ماجاء في كم كفن الميت	٢٥٨
٢٩٠	باب المشي امام الجنازة	٢٥٩
٢٩١	باب صلاة الجنازة للغائب	٢٦٠
٢٩١	باب القراءة على الجنازة بفاتحة الكتاب	٢٦١
٢٩٢	باب الصلاة على الميت في المسجد	٢٦٢
٢٩٣	باب الصلاة على الشهيد	٢٦٣
٢٩٤	باب ماجاء في الصلاة على القبر	٢٦٣
٢٩٥	باب ماجاء في شكل القبر	٢٦٥
٢٩٧	باب زيارة القبور للنساء	٢٦٦
٢٩٨	باب رفع اليدين على الجنازة	٢٦٧
٢٩٩	كتاب النكاح	٢٦٨
٢٩٩	باب ماجاء لانكاح الإبل	٢٦٩
٤٠١	باب في استثمار البكر والثيب	٢٧٠

٤٠٢	باب ماجاء فى مهر النساء	٢٤١
٤٠٣	باب المهر من تعليم القرآن	٢٤٢
٤٠٤	باب نكاح الامة بعد عتقها	٢٤٣
٤٠٥	باب ماجاء فى المحلل	٢٤٣
٤٠٣	باب ماجاء فى الشرط عند النكاح	٢٤٥
٤٠٦	باب الرجل يسلم وعنده عشر نسوة	٢٤٦
٤٠٧	باب ماجه فى القسمة للبكره والثيبه	٢٤٤
٤٠٨	باب فى الزوجين يسلم أحدهما	٢٤٨
٤٠٩	باب الرجل يتزوج المرأة ثم يموت قبل ان يفرض مهرها	٢٤٩
٤١١	كتاب الرضاع	٢٨٠
٤١١	باب لا تحرم المصاة ولا مصتان	٢٨١
٤١٢	باب ماجاء فى شهادة المرأة الواحدة فى الرضاع	٢٨٢
٤١٣	باب ماجاء فى تحديد الرضاع	٢٨٣
٤١٤	باب فى الامة تعتق ولها زوج	٢٨٣
٤١٥	باب المرأة تسافر وحدها	٢٨٥
٤١٧	كتاب الطلاق واللعان	٢٨٦
٤١٧	باب الطلقات الثلاث	٢٨٤
٤١٩	باب ماجاء فى نفقة المطلقة	٢٨٨
٤٢٠	باب ماجاء الطلاق قبل النكاح	٢٨٩
٤٢١	باب ان طلاق الامة تطليقتان	٢٩٠
٤٢١	باب ماجاء فى الخلع	٢٩١

٤٢٣	باب ماجاء فى كفارة الظهار	٢٩٢
٤٢٤	باب ماجاء فى الإيلاء	٢٩٣
٤٢٥	باب ماجاء فى اللعان	٢٩٣
٤٢٧	كتاب الجهاد	٢٩٥
٤٢٧	باب ماجاء فى حكم الجاسوس إذا كان مسلماً	٢٩٦
٤٢٨	باب حكم الجاسوس إذا كان ذمياً	٢٩٤
٤٢٨	باب فى المبارزة	٢٩٨
٤٢٩	باب فى المثلة	٢٩٩
٤٣٠	باب ماجاء فى قتل النساء والاطفال	٣٠٠
٤٣٠	باب الرجل إذا كرى دابة للجهاد	٣٠١
٤٣١	باب فى المن على الأسير بغير فداء	٣٠٢
٤٣٣	باب فى لمل يصيبه العدو من المسلمين ثم يتركه صاحبه فى الغنينة	٣٠٣
٤٣٥	باب فى الرجل ينفع من الغنينة بشئ	٣٠٣
٤٣٦	باب ماجاء فى الغلول	٣٠٥
٤٣٧	باب فى عقوبة الغال	٣٠٦
٤٣٧	باب إذا أتى الغال المال المغلول	٣٠٤
٤٣٨	باب فى السلب يعطى للمقاتل	٣٠٨
٤٤٠	باب فى السلب لا يخمس	٣٠٩
٤٤١	باب فى المشرك لا يستعان به	٣١٠
٤٤٢	باب فى سهم الراجل والفارس	٣١١
٤٤٤	باب النفل قبل الخمس	٣١٢

٤٤٥	باب فى الوفاء للمعاهد وحرمة ذمته	٣١٣
٤٤٧	كتاب الأضحية	٣١٣
٤٤٧	باب فى ايجاب الضحايا	٣١٥
٤٤٨	باب ما يستحب من الأضاحى	٣١٦
٤٤٩	باب ماجاء فى وقت الضحايا	٣١٤
٤٥٠	الاختلاف فى أيام الأضحية	٣١٨
٤٥١	باب مايكره من الضحايا	٣١٩
٤٥٢	باب الجذور (الإبل) عن كم من تجزئ	٣٢٠
٤٥٢	باب فى الشاة تضحى عن جماعة	٣٢١
٤٥٤	باب فى المسافر يضحى	٣٢٢
٤٥٥	كتاب الذبائح	٣٢٣
٤٥٥	باب فى الذبيحة بالمرودة والسن والعظام	٣٢٣
٤٥٦	باب ماجاء فى زكاة (الذبح) الجنين	٣٢٥
٤٥٧	باب فى العقيقة	٣٢٦
٤٥٨	باب كم شاة يذبح للولد والجارية	٣٢٤
٤٥٩	كتاب الصيد	٣٢٨
٤٥٩	باب فى الأكل من صيد الكلب والطير	٣٢٩
٤٦٠	الاختلاف فى تعليم الطيور	٣٣٠
٤٦١	باب فى التسمية على الذبيحة والصيد	٣٣١
٤٦٣	كتاب الوصايا	٣٣٢
٤٦٣	باب ماجاء فى الوصية	٣٣٣

٤٦٤	باب ماجاء فى الوصية للوارث	٣٣١
٤٦٥	كتاب الفرائض	٣٣٢
٤٦٥	باب فى الميراث ذوى الأرحام	٣٣٣
٤٦٧	كتاب الأيمان والنذور	٣٣٤
٤٦٧	باب فى وفاء النذر فى معصية الله	٣٣٨
٤٦٨	باب من نذر بالمشى إلى الكعبة	٣٣٩
٤٧٠	باب من حلف على يمين فرأى خيرا منها فليكفر	٣٤٠
٤٧١	باب فى وفاء النذر للجاهلية فى حالة الإسلام	٣٤١
٤٧٢	باب فى الاعتكاف بالصوم	٣٤٢
✓ ٤٧٣	كتاب الأطعمة والأشربة	٣٤٣
✓ ٤٧٣	باب ماجاء فى أكل الضب	٣٤٤
✓ ٤٧٤	باب ماجاء فى أكل الضبُع	٣٤٥
✓ ٤٧٥	باب ماجاء فى أكل لحوم الخيل	٣٤٦
✓ ٤٧٦	باب فى تحريم أكل لحم الحمر الأهلية	٣٤٧
✓ ٤٧٧	باب التداوى بالخمير	٣٤٨
✓ ٤٧٨	باب شرب الخمر لدفع الجوع أو العطس	٣٤٩
✓ ٤٧٩	باب فى تخليل الخمر	٣٥٠
✓ ٤٨٠	باب فى خليط البسر والتمر	٣٥١
✓ ٤٨١	باب الانتباز فى أوانى الدُّبَاء	٣٥٢
٤٨٢	كتاب اللباس	٣٥٣
٤٨٢	باب فى لبس الحرير فى الحرب	٣٥٤

٤٨٤	باب ماجاء في لبس الثوب المعصر	٣٥٥
٤٨٤	باب ماجاء في كراهية جر الإزار	٣٥٦
٤٨٥	باب ماجاء في الصورة	٣٥٧
٤٨٧	كتاب الحدود والديات	٣٥٨
٤٨٧	باب ماجاء فيمن قتل بالحجر	٣٥٩
٤٨٨	باب في السائلة في القصاص	٣٦٠
٤٨٩	باب في القسامة	٣٦١
٤٩٤	كتاب الحدود	٣٦٢
٤٩٤	باب من اعترف على نفسه بالزنا	٣٦٣
٤٩٥	باب دره (دفع) الحد عن المعترف إذا رجع	٣٦٣
٤٩٥	باب ماجاء في رجم أهل الكتاب	٣٦٥
٤٩٦	باب ماجاء في النفق	٣٦٦
٤٩٧	باب ماجاء أن الحدود كفارة لها	٣٦٧
٤٩٨	باب ماجاء في حد السكران	٣٦٨
٤٩٩	باب ماجاء في حد الغال	٣٦٩
٤٩٩	باب ماجاء في بكم يقطع يد السارق	٣٧٠
٥٠١	باب ماجاء في التعزير	٣٧١
٥٠٣	كتاب البيوع	٣٧٢
٥٠٣	باب تحريم تلقى الجلب	٣٧٣
٥٠٤	باب تحريم بيع الحاضر للبادي	٣٧٤
٥٠٤	باب حكم بيع المصرة	٣٧٥

٥٠٦	باب بطلان مبيع قبل القبض	٣٤٦
٥٠٧	باب ثبوت خيار المجلس للمتباعين	٣٤٤
٥٠٩	باب من يخدع في البيع	٣٤٨
٥٠٩	باب النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها	٣٤٩
٥١٠	باب بيع العرايا	٣٨٥
٥١٢	باب من باع نخلا عليها تمر	٣٨١
٥١٣	باب ماجاء في كراء الأرض	٣٨٢
٥١٣	باب المساقاة	٣٨٣
٥١٤	باب وضع الجوائح	٣٨٣
٥١٥	باب من أدرك ماله عند مفلس	٣٨٥
٥١٧	باب تحريم عسب الفحل	٣٨٦
٥١٨	باب في بيع الكلب	٣٨٤
٥١٨	باب الربا	٣٨٨
٥٢١	باب بيع الحيوان واستثناء ركوبه	٣٨٩
٥٢٢	باب اقتراض الحيوان	٣٩٠
٥٢٣	باب في السلم	٣٩١
٥٢٤	الاختلاف في شرائط السلم	٣٩٢
٥٢٥	كتاب الشفعة	٣٩٣
٥٢٧	باب وضع الخشب في جدار الجار	٣٩٣
٥٢٧	باب الرجوع من الهبة	٣٩٥

انتساب

اس قرطاس کے ڈھیر پر پھیلی ہوئی اپنے رشحاتِ قلم کی
سیاہی کا ہر عنصر اپنے عم محترم، مشفق اعظم، شفقت ابوطالب کا نمونہ
الحاج عبد السلام (سابق ایم، ایل، اے) کو ہدیۂ انتساب پیش
کرتا ہوں۔

جن کی ترغیب و ترہیب، تشجیع و تحریض، جہد مسلسل اور فکر
پیہم کی کرشمہ سازی کا ظاہرِ انتیجہ ہوں ورنا

کہاں میں اور کہاں یہ نکہتِ گل
نسیم صبح تری مہربانی

مادرِ علمی از ہر ہند ”دارالعلوم دیوبند“ کے نام جہاں کے
پر نورانی ماحول میں علوم نبوت کے خوشیوں سے عرصہ دراز تک
مشامِ قلب و جگر کو معطر کرتا رہا۔

”نورالعلوم ہر ہر پور“ کے نام جہاں کے رحابِ علم میں چھپھانا سیکھا، جس کے
گود گلشن و خراباں میں رہ کر بارہ سال تک علمی برگ و بار سے خوشہ چینی کرتا رہا۔

تقریظ

بحر العلوم حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب مدظلہ العالی

استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین، والصلاة والسلام علی سید المرسلین وعلی آلہ وصحبہ اجمعین۔ أما بعد!
امت مسلمہ تک احکامات شرعیہ پہنچنے کا واحد ذریعہ نبی کریم ﷺ کی ذات گرامی ہے، صحابہ کرام نے آپ ﷺ سے یہ احکامات بلا واسطہ، اور بعد کے لوگوں نے واسطہ در واسطہ حاصل کیے، پھر ان حاصل کرنے والوں میں ثبوت کے اعتبار سے احکام مختلف ہو گئے، چنانچہ جن صحابہ نے وہ احکامات آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست، ان کے لئے وہ احکامات قطعی اور متواتر کے حکم میں ہو گئے، البتہ آپ ﷺ سے براہِ راست نہ سننے والے صحابہ کرام اور بعد کے لوگوں کے لیے بعض احکامات متواتر اور قطعی، اور بعض ظنی اور اخبار آحاد کے قبیل سے ہوئے۔

یہ احکامات خواہ متواتر اور قطعی ہوں، یا ظنی اور خبر واحد، ان کی عبارات اور متعلقہ نصوص کی فہم و سمجھ میں اختلاف کا ہونا بدیہی اور فطری ہے، یہی وجہ ہے کہ اس طرح کے اختلافات صحابہ کرام کے مابین بھی پائے جاتے ہیں جیسے بنو قریظہ کی آبادی میں پہنچ کر نماز عصر پڑھنے سے متعلق ارشاد نبوی ﷺ: لا یصلین احدکم العصر الا فی بنی قریظہ کے معنی میں اختلاف ہوا، صحابہ کی ایک جماعت نے راستہ ہی میں نماز عصر ادا کر لی، جبکہ ایک جماعت نے راستے میں نماز پڑھنے سے انکار کیا کہ ہم تو بنو قریظہ پہنچ کر ہی پڑھیں گے، اگرچہ آفتاب غروب ہو جائے۔

پھر چونکہ یہ تمام احکام عربی زبان میں ہیں، جس کی وجہ سے زبان عربی کے اسرار و رموز، اسلوب و انداز بیان، اس کے الفاظ مفردہ و مرکبہ کی اپنے معانی پر دلالت کے طریقوں کی معرفت کے بغیر ان احکامات کو کما حقہ ایک عربی الاصل کی طرح سمجھنا ممکن نہیں ہے، مزید برآں ان الفاظ مفردہ و مرکبہ کی اپنے معانی و مدلول پر دلالت کے سلسلے میں کبھی خود اہل زبان ہی کا اختلاف ہوتا ہے کہ بعض معنی حقیقی پر دلالت کے قائل ہیں اور دوسرے لوگ معنی مجازی پر، اور ظاہر ہے کہ یہ اختلافات ان عبارات کے معانی و مدلول کی فہم و سمجھ میں اختلافات کا متقاضی ہوگا، اسی طرح اگر کوئی لفظ کئی معانی کا احتمال رکھتا ہو تو فطری طور پر اس کا مطلب اور اس سے مسائل اخذ کرنے والوں میں اختلافات ہونا ناگزیر ہے۔ ان باتوں سے اتنا واضح ہو گیا کہ احکام و مسائل میں اختلاف ہونا فطری اور ضروری ہے۔

اب اس طرح کے اختلاف میں اگر کوئی اپنی معلومات و دلائل کی بنا پر معانی مجملہ میں سے کسی ایک کو ترجیح دیتا ہے تو دوسرے کو بھی حق ہوگا کہ وہ اپنے علم و دلائل کی بنیاد پر دوسرے معنی کو ترجیح دے، ہر

ایک کو اپنی اپنی ترجیح کے مطابق عمل کرنے کا حق ہوگا، البتہ اپنے رائج کردہ احتمال ہی کو حق اور دوسرے احتمال کو باطل قرار دینے کا حق قطعاً نہیں ہوگا، بلکہ دونوں برحق سمجھے جائیں گے، صحابہ کرام کے باہمی اختلافات اسی نوعیت کے تھے اور اسی طرح کے اختلافات میں اہل سنت والجماعت کا اسی کے مطابق عمل رہا ہے، یہی وجہ ہے کہ ائمہ اربعہ اور ان کے تبعین کے ماہین مسائل و دلائل میں ترجیحی اختلافات ہونے کے باوجود تمام لوگ ایک دوسرے کو برحق، رسول اللہ ﷺ کا تابع قرار جانتے اور مانتے تھے، اور ان کی وجہ سے کوئی کسی کی تفسیق و تہلیل کا قائل نہیں تھا۔ مگر ایک نوپید جماعت جو اپنے آپ کو کبھی اہل حدیث، کبھی سنی اور محمدی کے نام سے موسوم کرتی ہے اس طرح کے مختلف المعانی والدلالات خصوص میں ایک جانب کو ترجیح دے کر، یا مختلف احادیث میں تعارض کے وقت ترجیح و تطبیق کے کسی ایک پہلو کو اختیار کر کے اسی کو قطعی اور حتمی سمجھتے ہوئے اس معانی محتملہ یا احادیث متعارضہ کے دوسرے پہلو و احتمال کو اختیار کرنے والے کی تہلیل و تفسیق کرتی ہے۔ یہ بات ان کے طریقہ کار اور طرز عمل سے بخوبی واضح ہے، اور یہی ان کی ضلالت و گمراہی کی بنیادی وجہ ہے، چوں کہ ان لوگوں کے پاس اہل سنت والجماعت کی طرح کا کوئی منہاج اور طریقہ کار نہیں ہے، جس کی روشنی میں وہ اہل سنت کی طرح ”ما انا علیہ واصحابی“ پر عمل پیرا ہوتے۔ اور انھوں نے اپنے ترجیح دئے ہوئے مسائل کو قطعی قرار دے دیا، تو پھر ان کو یہ پروپیگنڈہ کرنا ہی تھا کہ جو ہمارے طریقے کے خلاف ہیں وہ حدیث کے مخالف اور رسول اللہ ﷺ کی خلاف ورزی کے مرتکب ہیں۔ کاش یہ جماعت اس پر غور کرتی اور حقیقت سے آشنائی کی کوشش کرتی تو اللہ تعالیٰ انہیں ضرور حق کی توفیق دیتے۔

اسی طرح یہ جماعت عوام میں شور مچاتی ہے کہ فلاں فلاں مسائل میں احناف کے پاس کوئی حدیث نہیں ہے یہ لوگ حدیث کے خلاف اپنے طور پر اس طرح کی نماز پڑھتے اور اس طرح کے احکام بیان کرتے ہیں، اس اتہام اور پروپیگنڈہ کے سدباب کے لئے بہت سی کتابیں اور رسائل معرض تحریر میں آئے، جن میں ان مسائل سے متعلقہ احادیث، اور ان کی مسائل پر دلالت کو واضح کیا گیا، اور احادیث میں تعارض کے وقت جمع و تطبیق کے طریقے ذکر کئے گئے۔

زیر نظر کتاب ”ائمہ اربعہ کے مذاہب اور ان کے دلائل“ بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے جس کو مولانا محمد عبد قاسمی پرنٹاپ گدھی نے مرتب کیا ہے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو شرف قبولیت عطا فرمائے، طلبہ و مطالعہ کنندگان کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچائے، اور امت کو ضلالت و گمراہی سے حفاظت کا ذریعہ بنائے۔ آمین

وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد وآلہ وصحبہ اجمعین، آمین

نعمت اللہ غفرلہ

خادم اللہ ریس دارالعلوم دیوبند

۲۸ جمادی الاخر ۱۴۳۱ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقلید اور عدم تقلید

دوسری صدی ہجری کے اواخر اور تیسری صدی ہجری کے اوائل میں معروف فقہی مسالک حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی باقاعدہ تدوین و تکمیل، بحث مباحثہ اور تنقیح کے مراحل طے کر لئے تھے، اور چہار دانگ عالم ان کی تقلید کی جانے لگی، اور بعد میں آنے والے علماء کبار و صغار انہیں چاروں مسالک میں سے کسی ایک مسلک سے منسلک ہوتے چلے گئے اور جمہور علماء کا یہ متفقہ فیصلہ ہو گیا کہ یہ چاروں مذاہب برحق اور یکساں ہیں، لہذا ان چاروں میں سے کسی ایک کی اتباع کی جائے، کیونکہ ان سے خروج، فرقوں کی کثرت، تفریق بین المسلمین میں زیادتی اور مذہبی اختلاف و انتشار کا سبب ہوگا، ہوا نفس کی اتباع کو فروغ حاصل ہوگا، اور مذہب میں تبدیل و تحریف کی ایسی خطرناک مہلک گمراہ کر دینے والی صورت اختیار کی جائے گی، جس کے روح فرساں نتائج ہمارے سامنے پیش آچکے ہیں، جو دین متین کے صادق مبین کو خون کے اشک رلا رہے ہیں اور وحدت محمدیہ کا شیرازہ پاش پاش کر رہے ہیں۔

چنانچہ فتنہ کادیانیت ہمارے سامنے ہے جو اسلام کی بنیاد ہی اکھاڑ پھینکنے کی مسموم کوششوں میں لگے ہیں، مذہب شیعیت کی کرشمہ سازی ہم دیکھ رہے ہیں جس نے نعوذ باللہ آپ ﷺ پر حضرت علیؑ اور حضرت حسینؑ کو فوقیت دینے کی باطل کوشش کی، شیخین اور اکثر صحابہ کرام کی تکفیر کی تو ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی عفت و عصمت کو قدغن لگانے میں پیش پیش ہیں۔ اہل قرآن تو جمعیت حدیث کا انکار کر کے ایمان ہی سے یکسر ہاتھ دھو بیٹھے، اور اپنے عقل کے کندھار پر احمدیہ کے جہنم کا ایجنٹ بننے کی تیاریوں میں مصروف ہیں، حدیث شریف کے خراباں کا حسین دہر نور مگد ستہ پس پشت پھینک کر جہنم کا طوق اپنے گردن میں ڈال کر مقام مہرت بنے ہوئے ہیں۔

در اصل مؤخر الذکر قتنہ کا صدور غیر مقلدیت کے نشیمن سے ہوا، جو ہذا حدیث ضعیف
بہذا حدیث ضعیف کا نعرہ لگاتے لگاتے اہل حدیث کے نام پر حدیث کی بنیاد متزلزل کر رہے ہیں
اور اپنے مسلک کے مخالف احادیث کو حدیث ضعیف قرار دینے کی باطل کوششوں میں محابہ کرام
تک کو جرح و تعدیل کے عدالت میں ٹھیسٹ کر حدیث کی آئینی حیثیت کو غیر دانستہ طور پر مشکوک
کرنے کے درپے ہیں۔

ادھر ہم بریلویت کی طرف دیکھتے ہیں جو کلی طور پر مقلدین ابو حنیفہ ہونے کے باوجود بعض
جزئیات میں تقلید کا سرخ نشان عبور کر کے حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی صفت علام الغیوب
میں شریک ٹھہرا دیا تو قبر پرستی کو اسلام کا شعار بنا دیا، مسجدوں کو ویران کر کے مزاروں کو آباد کر دیا، تو
لولیاء اللہ کو حاجت روا سمجھ کر قرآن کی بنیادی تعلیم کو انگوٹھا دکھا دیا۔

اور اس کے علاوہ فرقہ آغا خانی، فرقہ بورا، فرقہ مہدویت، اور نہ جانے کتنے فرقہ خالہ وجود
میں آچکے ہیں جو سب کے سب تقلید کے دامن کو چاک کر کے اپنے عقل و خرد کا بے جا استعمال،
آزادیِ رائے کی حد سے زیادہ چاہ، اپنے عقل کے بارے میں قابل اجتہاد کی خوش فہمی میں مبتلا
ہونے اور تقلید کے پس پردہ فوائد کو نہ سمجھ پانے کا نتیجہ ہے۔

اگر ائمہ اربعہ کی تقلید نہ ہوتی تو کیا ہوتا؟

نفس الامر میں تقلید کا انکار کرنے والے اس کے بد نتائج سے ناواقف ہیں، سچ تو یہ ہے کہ
عدم تقلید کا انجام اتنا خوف ناک ہے جس کے تصور سے روح کانپ جاتی ہے کیونکہ اس صورت
میں قوی امکان ہے کہ علم دین سے ادنیٰ سی شد بد رکھنے والا مجتہد مطلق بننے لگے گا، نفسانی
خواہشات کی اتباع عام ہو جائے گی، اہل ہوا خود مجتہد بن کر شراب و سماع جائز قرار دے لیں گے،
شیع کے پروانے کی طرح لوگ اس کے دیوانے بننے لگیں گے، یورپ کی طرح عیاشی اور فحاشی
میں صاحب کلیسا اور کعبہ برابر ہو جائیں گے، کیونکہ لوگ اس چیز کی اتار میں پیش پیش رہیں گے

جود کو بھائے اور دنیا کی زندگی کو رنگین بنائے اور یہ گمراہ ترین شخص ہوگا، چنانچہ حضرت مقرر فرماتے ہیں: لو أن رجلاً، أخذ بقول أهل المدينة في استماع الغنم، وإتيان النسب في أدبارهن، وبقول أهل مكة في المتعة والصرف، وبقول أهل كوفة في المسكر، كان شرعاً بالله - یعنی اگر کوئی شخص غناسنے اور عورتوں سے وطی فی الدبر کے جواز میں بعض اہل مدینہ کا قول اختیار کر لے، متعہ اور صرف کے بارے میں بعض اہل مکہ کا قول اپنالے اور منشیات کے بارے میں بعض اہل کوفہ کے قول پر عمل کر لے تو وہ اللہ کا بدترین بندہ ہوگا۔ از عقد المجید للشاہ ولی اللہ ص ۱۰۷-۱۰۸۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب اسلام میں قرآن وحدیث کو مرکزی حیثیت بالاتفاق حاصل ہے تو ائمہ کی تقلید کا کیا مطلب؟

ابھی ہم مابقی میں اسی نظریہ کے بدنتائج کے واقف کر رہے تھے حرید براں آئیے ہم اس کا جائزہ تاریخ کے آئینہ میں لیتے ہیں، کیوں کہ التاریخ یعید نفسه (تاریخ خود کو دہرائتی ہے) اور تاریخ ہی موعظت وعبرت کا مقام ہوتی ہے، تاریخ ہی مستقبل کی تاریک راہ کیلئے مشعل کا کام دیتی ہے اور قرآن کریم تاریخی حوالہ جات سے بھرا پڑا ہے۔

چنانچہ ہم مذہب عیسائیت کا جائزہ لیتے ہیں تو ہم پاتے ہیں کہ ان کیلئے اللہ کی کتاب انجیل نازل کی گئی، لیکن جوں جوں وقت گذرتا گیا انجیل کے نسخوں کی کثرت ہوتی گئی حتیٰ کہ پہلی صدی گذرنے تک ان میں انجیل کے سیکڑوں نسخے رائج ہو گئے، بڑی کوششوں اور روک تھام کے باوجود اب بھی ان میں انجیل کے چار نسخے رائج ہیں وہ بھی تحریف شدہ شکل میں۔

اور کچھ یہی حال ہندوؤں کا ہے کہ بنیادی طور پر ان کے یہاں بھی وحدانیت کا تصور ہے لیکن عقل و خرد کا ناقص استعمال اور ہر ایک کے عقائد و افکار میں آزاد ہونے کی وجہ سے ان لوگوں کے یہاں اتنے معبود وجود میں آ گئے کہ عابدین کی تعداد کم اور معبودین کی تعداد زیادہ ہو گئی، یہاں

کیا جاتا ہے کہ ہندوؤں کے یہاں ایک کروڑ سے زیادہ دیوی دیوتا ہیں، ”نعوذ باللہ من شرک و بدعة و خرافات“ لیکن اللہ تعالیٰ نے مذہب اسلام کی حفاظت کی ذمہ داری لے رکھی ہے چونکہ دنیا دار الاسباب ہے لہذا یہ کہنا شاید غلط نہ ہوگا کہ ائمہ اربعہ کی تقلید کے التزام کے ذریعہ امت محمدیہ کی وحدت پارہ پارہ ہونے سے کافی حد تک بچ گئی ورنہ ہمارے سامنے اسلام کی وہ شکل ہوتی کہ اس کو پہچاننا مشکل ہو جاتا، عیسائیوں کی طرح سیکڑوں قرآن نہ ہوتے لیکن سیکڑوں احادیث کے مصادر ضرور ہوتے، ہندوؤں کی طرح کروڑوں معبود تو کجا دو معبود کا بھی تصور نہ ہوتا، لیکن کروڑوں فرقوں میں ضرور منقسم ہوتے ”اللہم قنی والمسلمین منه الی یوم القیلة“۔

مطلق تقلید کا انکار حدیث کا انہدام

سچ تو یہ ہے کہ مطلق تقلید کا انکار اور مقلدین کو گمراہ قرار دینا یہ بذات خود عمل گمراہی ہے، کیونکہ جو دین ہم تک پہنچا ہے وہ تقلید کے راستہ سے ہو کر پہنچا ہے، آپ ﷺ کو کوئی طبع شدہ کتاب اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں دی گئی تھی بلکہ وہ علوم دینیہ آپ ﷺ سے سینہ بسینہ منتقل ہوتے رہے، حدیث شریف کی تو باقاعدہ طور پر تدوین دوسری صدی ہجری میں ہوئی اور اس سے پہلے عمل حدیث تقلیدی کے پشت پر رواں دواں رہی۔

اب کوئی نادان شخص کہے کہ آپ ﷺ سے جو بات منقول ہے ہم اس پر عمل کریں گے، لیکن ظاہری بات ہے کہ احادیث نقل کرنے والے جو علماء ہوں گے لاحال ہمیں ان پر اعتماد کرنا ہوگا، یہ ان کی تقلید ہوگی، اب اگر وہ نادان تقلیدی کا انکار کر بیٹھے تو اس تک ایک بھی حدیث نہیں پہنچ سکتی، کیونکہ آپ ﷺ اس کو احکام شریعت سکھانے کیلئے بنفس نفیس تشریف تو لائیں گے نہیں، پھر وہ حجیت حدیث کا انکار کر بیٹھے گا اور منکالت گمراہی کے گڑھے میں اوندھامند جا گرے گا۔ یہ میں کوئی صغریٰ و کبریٰ ملا کر نتیجہ ظاہر کرنے کی کوشش نہیں کر رہا ہوں بلکہ یہ کرب ناک حادثہ پیش آچکا ہے، چنانچہ ہم ”اہل قرآن“ کا انجام دیکھ رہے ہیں جو تقلید ائمہ کو گمراہی سمجھ کر حدیث ضعیف

و موضوع کے پیچ و خم سے برگشتہ ہو کر احادیث نبوی کا پر نور محل منہدم کر کے صرف قرآن پر ٹکیہ کر لیا۔ اور نماز جیسے بنیادی عبادت کو خیر آباد کہہ کر اس کی جگہ صرف ایک منٹ کی دعاء پر اکتفاء کر لیا، جو صرف اور صرف غیر مقلدین حضرات کے سرکش افکار و خیالات کا نتیجہ ہے۔ ایسے بہتوں کے اسمائے گرامی بھی پیش کئے جاسکتے ہیں جنہوں نے غیر مقلدیت کے غرور میں انکار حدیث کی لعنت اپنے سر لے لی، جن میں سب سے مشہور نام حافظ اسلم ہے، آج پوری بھوپالی کا ہے جو خاندان کے اعتبار سے کٹر غیر مقلد تھے لیکن بعد میں حدیث کا فلاحہ بھی گردن سے اتار پھینکا، جناب غلام برق جیلانی غیر مقلد یہ بھی منکرین حدیث کی جماعت میں شامل ہو گئے تھے لیکن علماء کے بہت افہام و تفہیم کے بعد تائب ہوئے، آج تو ایسے لوگوں کی ایک فوج تیار ہے جنکا احاطہ مشکل ہے۔

”اللہم قنی منہ وکافہ المسلمین“۔

آخر تقلید کا صحیح مفہوم ہے کیا؟

غیر مقلدین حضرات کو لفظ تقلید سے جو چڑھن ہوتی ہے اس کا صحیح مفہوم نہ سمجھ پانے کی وجہ سے ہوتی ہے، چنانچہ انکے بالغ النظر علماء جو تقلید کا صحیح مفہوم سمجھتے ہیں وہ اس کو بنظر استحسان دیکھتے ہیں، اور تقلید پر تنزیہ و تنقید سے پہلو تہی کرتے ہیں، لیکن ان کے وہ علماء جو سطحی العلم ہوتے ہیں اور چند حدیث کی کتاب پڑھ کر اہل حدیث اور مجتہد مطلق ہونے کی خوش فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں، وہ تقلید کو ایمان و کفر کا دار و مدار قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ حضرات تقلید کا مفہوم ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی اتباع پر اکتفاء کرنا، انہیں کے اقوال سے چٹے رہنا اور قرآن و حدیث کو پس پشت ڈال دینا سمجھتے ہیں جو کہ سراسر غلط فہمی پر مبنی ہے۔

حالانہ کہ تقلید کا صحیح مطلب ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تشریحات و شریعت پر اعتماد کر کے اس پر عمل چیرا ہونا ہے۔ اور یہ اعتماد آنکھ بند کر کے اندھی تقلید کے طور پر نہیں ہونا بلکہ ان کے مسائل مستخرجہ کو کتاب و سنت کے ترنوم پر جانچا، پرکھا اور تولایا جاتا ہے مگر کہیں ذمہ داری

محسوس ہوتا ہے تو اس کو رد کر دیا جاتا ہے، چنانچہ احناف کے یہاں بہت سے مسائل میں امام ابوحنیفہ کے مسلک کے خلاف فتویٰ دیا گیا ہے اور ایسے ہی امام شافعی و دیگر ائمہ کرام کے متبعین کے یہاں بیٹا مسائل میں ان کے امام کے مسلک کے خلاف فتویٰ موجود ہے حتیٰ کہ احناف کے یہاں تو امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے متفقہ فتویٰ کے خلاف بھی فتویٰ موجود ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک تعلیم قرآن، اذان اور امامت پر اجرت لینا جائز نہیں ہے لیکن مابعد کے حنفی المسلمک مجتہدین نے اس کی اجازت مرحمت فرمادی۔

”انظر عقود رسم المفتی“ ج: ۲، ص: ۱۲۵۔

خلاصہ کلام ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید کا التزام منزل من اللہ امر و جو بی نہیں ہے بلکہ تقلید کے التزام کا مقصد جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا کہ صرف اور صرف مسلمانوں کو خواہشات نفسانی کی پیروی سے بچانا، فرقہ بندی کی کثرت کی روک تھام اور دین کو کھلونا بنالینے سے حفاظت ہے، کیونکہ یہ سب کے سب اسلام میں مذموم اور ناجائز ہیں، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ اگرچہ تقلید شخصی کے وجوب کے قائل نہیں ہیں مگر اس کے باوجود یہ تسلیم فرماتے ہیں کہ اپنی خواہشات کے تابع ہو کر کبھی کسی کا اور کبھی کسی کا مذہب اختیار کر لینا باجماع امت ناجائز ہے۔

انظر ”الفتاویٰ الکبریٰ“ ۲/۲۳۷۔

ائمہ کی تقلید کا التزام بسا ایسے ہی ہے جیسے ہمارے زمانہ میں ٹیلیوژن کے حرمت کے بارے میں ہمارے اکابر و یوہند کا فتویٰ ہے، چونکہ ٹیلی وژن فی نفسہ کوئی ایسی ممنوع شئی تو ہے نہیں کہ جس کو کتاب و سنت سے حرام قرار دیا گیا ہو بلکہ اس کی رکھنے کی حرمت اس کے معاصی اور مغرب اخلاق کا مادی اور مخزن ہونے کی وجہ سے ہے، بلکہ وہ بالکل شراب کی طرح ہے جس میں نفع کم ضرر بیشمار ہے، چنانچہ یہ بات ہر کس و نا کس کے مشاہدہ و تجربہ میں ہے کہ ٹیلیوژن کی وجہ سے ناشی، حسن پرستی، ہستی، شہرت کی چاہ اور قل و غارت گری کو فروغ حاصل ہو رہا ہے۔ اس کے

حیا سوز مخرب اخلاق مناظر کی وجہ سے انسان انسانیت کے اعلیٰ اقدار و اخلاق کے دیوالیہ پن کا شکار ہو رہا ہے، بلکہ وہ عرب علماء جو اس کے جواز کا فتویٰ دیتے تھے آج اس کے برے انجام سے باخبر ہونے کے بعد پچھتا رہے ہیں اور نئی نسل کو اس سے دور رکھنے کی انتھک کوشش کر رہے ہیں، جلے جلوس اور سیمیناروں کے ذریعہ اس جہنم کے ایندھن سے چھکارہ حاصل کرنے کی ناکام کوششوں میں مصروف ہیں۔

اب تو وہاں حالات اتنے ابتر ہو چکے ہیں کہ عورتوں کے مقابلہ حسن کا پروگرام شروع ہو چکا ہے، فلم بینی سے فلم سازی ہونے لگی ہے، بڑے بڑے ہوٹلوں میں شباب و کہاب، رقص و سرور کی محفلوں کی آرائشی و پیرائشی کا دور چل پڑا ہے، شرابیں لڑھکائی جانے لگی ہیں، نوجوانوں کا ایک بڑا طبقہ افیم، چرس اور منشیات کی لت کا شکار ہو چکا ہے، صاحب کعبہ و کلیسا کے فاصلے کم ہو رہے ہیں، جنت سے قربت کے ارمانوں کا خون ہو رہا ہے، جہنم کی ایندھنوں کی دکانیں اپنے شباب پر ہیں، شاید اس میں کسی کو کلام نہ ہوگا کہ ان سب فسادات و خرافات میں سب سے بڑا رول ٹیلی ویژن کو حاصل ہے۔

اب اگر کوئی نادان شخص یہ کہے کہ ٹیلی ویژن رکھنا اور اس کا دیکھنا نہ اللہ نے اپنی کتاب میں حرام قرار دیا، نہ آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا اور نہ کسی صحابہ یا تابعین سے اس کے حرمت کی روایت منقول ہے، آخر یہ نئے نئے مبتدعین ملاؤں نے کہاں سے اس کو حرام قرار دیدیا؟

تو ظاہری بات ہے ایسے احمق شخص کے بیوقوفی کا حق تو بل انعام بھی ادا نہ کر پائے گا، بعینہ یہی صورت حال تقلید کے التزام کی ہے اگر علماء قدیم نے تقلید ائمہ لازم قرار نہ دیا ہوتا تو تمام خرافات و مفادات بہت پہلے ہی امت محمدیہ میں جواز اور مدلل شکل میں موجود ہوتے۔

فصل اور حق پسند غیر مقلدین کو ہمارے اکابرین کافر، مشرک اور ضال نہیں گردانتے کیونکہ خود کو غیر مقلد کہنے کے باوجود ان کے ۹۹ فیصد سے زیادہ مسائل ائمہ اربعہ میں منحصر ہیں

خصوصاً وہ شوافع اور حنبلیہ سے بہت قریب ہیں، لیکن ان کے شریعتی علماء کے مسلمانوں میں تفریق پیدا کرنے کے عمل، بھولے بھالے عامی احناف کو غیر مقلد بنانے کی سعی پیہم اور مقلدین پر خصوصاً احناف پر ہر طرح کی دشنام طرازی و الزام تراشی کو رد اور کھتے اور امت محمدیہ کے شیرازہ کو منتشر کرنے کی فتنہ پرداز یوں کو لائق مذمت اور قابل افسوس ضرور سمجھتے ہیں، کیونکہ یہی فتنے قوموں کے عروج و زوال کا سبب بنتے ہیں، شاید اس میں دنیا کے کسی مؤرخ کو اختلاف نہیں ہوگا کہ مسلمانوں کے زوال کا سب سے بڑا سبب یہی فتنے و فساد ہیں، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنْ الْقَتْلِ﴾۔

اخیر میں، میں جبکہ باطل اور فرعونی طاقتیں ارض مقدس، عراق اور افغانستان کو مسلمانوں کے پاکیزہ لہو سے خون آشام کر چکی ہیں، مسلمانوں کے خلاف پورے عالم میں خوں چکا فسادات اور منظم طریقے سے نسل کشی کی ناپاک سعی جاری ہے، اللہ رب العزت سے بھدق دل دعا کرتا ہوں کہ وہ مسلمانوں کے اختلاف و انتشار کو اتفاق و اتحاد سے بدل دے، ان کے نفرت و تعصب کو الفت و محبت سے بدل دے، ایک دوسرے کے موقف کو صحیح طریقہ سے سمجھنے کی توفیق عطا فرمائے، ان کے دلوں کے خلیجوں کو پیار و محبت کے پھولوں سے پاٹ دے تاکہ وہ طغیانی و شیطانی طاقتوں کے تیز و تند آندھیوں کے خلاف سیسہ پلائی ہوئی دیوار بن کر سینہ سپر ہو جائیں، بقول اکبر الہ آبادی۔

وحدت کی خانقاہ میں کج نشیں ہو جائیں

اور یک داں، یک بیں، یک گو بن کر رہ جائیں

اللهم تقبل منا إنك أنت السميع العليم، اللهم اغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين، سبحان ربك رب العزة عما يصفون
وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين۔

حقیر، پر تقصیر، کمتر بن، مسکین، خاکسار، ذرہ بے مقدار، خادم آثم محمد امجد پرتا بکرمی۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

امام ابوحنیفہؒ

نسب، تاریخ پیدائش اور شکل و صورت

آپ اکثر محققین اور مؤرخین کی رائے کے مطابق عجمی النسل ہیں، آپ کی نسبت کامل، انبار، ترند اور نساء کی طرف کی جاتی ہے، علامہ ابو مطیع نے آپ کا نسب نامہ کچھ اس طرح بیان کیا ہے۔ "نعمان بن ثابت بن زوطی بن یحیٰ بن زید بن اسد" مگر امام محی الدینؒ نے "طبقات الحنفیہ" میں آپ کا نسب نامہ اس طرح نقل کیا ہے: "ابوحنیفہ نعمان بن ثابت کاؤس بن هرمز بن مرزبان بن بہرام"۔ آپ ابوحنیفہ کے نام سے مشہور ہیں، جسکی علماء مختلف وجہیں بیان کرتے ہیں۔

چنانچہ علامہ محمد بن یوسف صالحیؒ دمشق شافعی "عقود الجمان" میں فرماتے ہیں کہ عراقی زبان میں حنیفہ دوات کو کہتے ہیں چونکہ امام صاحب اپنے ساتھ ہر وقت دوات رکھتے تھے اس لئے لوگ آپ کو ابوحنیفہ کہنے لگے۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ آپ کی ایک لڑکی تھی جس کا نام حنیفہ تھا اس کے نام سے آپ کی کنیت ابوحنیفہ ہو گئی۔

تاریخ پیدائش

آپ کی سن ولادت میں بھی اختلاف ہے بعضوں نے آپ کی سن ولادت ۶۰ ہجری ذکر کی ہے لیکن بقول خطیب بغدادی یہ قول شاذ ہے۔

صحیح قول کے مطابق آپ ۷۰ ہجری میں کوفہ میں پیدا ہوئے، اس وقت عبدالملک بن مروان کی حکومت تھی۔ اسی وجہ سے اکثر مؤرخین نے آپ کا شمار تابعین میں کیا ہے۔

شکل و صورت

خطیب بغدادیؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ متوسط قد کے تھے نہ لمبے تھے، نہ پستہ قد، بڑے حسین صورت، نہایت فصیح و بلیغ اور خوش آواز تھے۔ عبد اللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ امام صاحب حسین شکل، خوبصورت داڑھی، عمدہ کپڑے اچھے جوتے، خوشبودار اور بھلی مجلس والے رعب دار آدمی تھے، اکثر خاموش رہا کرتے تھے۔ صرف جواب دینے کیلئے بولتے تھے لایعنی باتوں سے بچتے تھے۔

اساتذہ و شیوخ

امام ابو حنیفہ کوفہ میں پیدا ہوئے اور کوفہ ”جو کہ علوم و فنون کا گہوارہ تھا“ کے علماء و اساتذہ کے علاوہ دوسرے مقامات کے علماء و اساتذہ سے بھی آپ نے استفادہ کیا، بعض مصنفین نے تو یہاں تک ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے آٹھ صحابہ کرام اور ایک صحابیہ سے حدیث پاک سنی ہے، جن کے اسمائے گرامی مندرجہ ذیل ہیں۔

- ۱۔ حضرت انس بن مالکؓ۔ ۲۔ حضرت عبد اللہ بن حارث بن جزیہؓ، ۳۔ حضرت جابر بن عبد اللہؓ، ۶۔ حضرت عبد اللہ بن ابی اؤنیؓ، ۷۔ حضرت وائلہ بن اسقعؓ۔ ۸۔ حضرت معقل بن یسارؓ۔ ۹۔ حضرت عائشہ بنت عجر رضی اللہ عنہم اجمعین، لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ آپ نے ان صحابہ کرام سے براہ راست کوئی بھی حدیث نہیں سنی کیوں کہ آپ کی جتنی روایتیں ان صحابہ کرام سے نقل کی جاتیں ہیں اکثر سندوں میں کوئی نہ کوئی واضح حدیث راوی ضرور ہے۔ لیکن یہ سنداً متفق علیہ ہے کہ آپ نے بعض صحابہ کی زیارت کی تھی خصوصاً حج کے موقع پر حضرت انسؓ کی زیارت سے مشرف ہوئے، اور اس کے علاوہ امام صاحب کے بیشتر اساتذہ ہیں، شمار کرنے والوں نے ان کی تعداد چار ہزار بتائی ہے۔ چنانچہ علامہ طبرانیؒ فرماتے ہیں: **اشتهر واستفاض أن أبا حنیفة رحمة الله علیہ تلمذ من أربعة آلاف من الشيوخ والأئمة المتعالمین۔**

(معجم طبرانی ج ۳/ص ۵۰)۔

یعنی یہ بات بالکل معروف مشہور ہے کہ ابو حنیفہؒ نے چار ہزار اساتذہ اور بلند مرتبہ ائمہ سے تلمذ کا شرف حاصل کیا۔

ان کے مشہور اساتذہ میں سے امام شعبہؒ ہیں جن سے آپ نے براہ راست حدیث و فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ ہو اکبر شیخ لأبی حنیفة كما قال الذهبي في "تذكرة الحفاظ" (ج ۱/ص ۷۵) اور ابراہیم نخعیؒ ہیں، جن سے حماد بن ابی سلیمان کے واسطے سے فقہ و حدیث کی تعلیم حاصل کی اور تقریباً بیس سال ان کی خدمت میں رہ کر علم حاصل کرتے رہے، ان کے علاوہ آپ کے اساتذہ میں سے محدث خلیلؒ، ہشام بن عروہؒ، عبد اللہ بن دینارؒ، عطاء ابن یسارؒ، ابن شہاب الزہریؒ وغیرہ قابل ذکر ہیں (مزید امام صاحب کے اساتذہ کے اسماء کی تفصیل کیلئے دیکھئے۔ (تذکرۃ النعمان، ص: ۹۷)

امام صاحب کے تلامذہ

امام ابو حنیفہؒ سے علم حاصل کرنے والوں کی تعداد ہزاروں سے زیادہ ہے، جو عالم کے مختلف اطراف و اکناف سے پروانہ دار آ کر تشنگی بجھاتے تھے۔ آپ کے یوں تو بیشمار تلامذہ ہیں لیکن امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور عبد اللہ بن مبارکؒ جیسے نابغہ روزگار شخصیات قابل ذکر ہیں جو سب کے سب اپنے زمانہ کے امام الائمہ تھے۔ چنانچہ ہارون رشید کا یہ قول قابل ذکر ہے کہ ابو حنیفہؒ کی جھولی میں بجز ابو یوسف کے کوئی نہ ہوتا صرف یہی ہوتے تو کافی اور وافی ہوتے۔

علم حدیث میں امام صاحب کا درک

امام ابو حنیفہؒ کا شمار بڑے حفاظ حدیث میں ہوتا ہے، امام صاحب نے تقریباً چار ہزار محدثین سے حدیث روایت کی ہے، ان میں سے بعض شیوخ حدیث تابعی تھے اور بعض تبع تابعی تھے، اس لئے علامہ ذہبیؒ نے امام صاحب کا شمار محدثین کے طبقہ حفاظ میں کیا ہے۔

لیکن امام صاحب احادیث سے مسائل کے استخراج و استنباط میں منہمک رہے اسی لئے آپ سے نقل کردہ روایات بہت کم ہیں۔ جس کی وجہ سے بعض نادان زمانہ نے آپ پر طرح طرح کی الزام تراشیاں کیں، کسی نے کہا کہ آپ کو ۱۳ حدیثیں یاد تھیں تو کسی نے کہا کہ آپ کو ۷۱ حدیثیں یاد تھیں اور اگر کسی متعصب تنگ نظر نے وسعت نظری کا ثبوت دیا تو آپ کو کم و بیش چالیس احادیث کا حافظ قرار دیا، حالانکہ یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ مسائل فقہ کا استخراج احادیث میں ملکہ و راسخہ کے بغیر ممکن ہی نہیں۔ امام صاحب کی احادیث میں مرویات کی قلت ایسے ہی ہے جیسے حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ وغیرہ سے ان کے امور خلافت میں انہماک اور روایات احادیث کے عدم التزام کی وجہ سے بہت کم احادیث منقول ہیں، حالانکہ کوئی احمق۔ سے احمق شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ان خلفاء کو زیادہ احادیث معلوم نہ تھیں۔

نفس لا امر میں امام صاحب حدیث کی تفسیر و تشریح اور اس کے فقہی باریکیوں اور موٹکائیوں کے بیچ و خم میں ید طولی رکھتے تھے۔ چنانچہ امام ابو یوسفؒ اپنا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ہم لوگ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ علمی مسائل پر بحث کرتے، جب وہ کسی مسئلے پر رای قائم کرتے اور ان کے علاوہ اس پر متفق ہو جاتے تو میں کوئی کے اصحاب حدیث کی خدمت میں حاضر ہوتا تا کہ معلوم کروں کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تائید کس اثر، یا حدیث سے ہوتی ہے؟ تو کبھی دو یا تین حدیثیں ان کے قول کی تائید میں مل جاتی تھیں، میں ان احادیث کو امام صاحب کے سامنے پیش کرتا تو آپ کسی کو قبول کر لیتے اور کسی کو رد کر دیتے، اور فرماتے یہ صحیح نہیں یا یہ مشہور نہیں۔ اس پر میں عرض کرتا آپ کو یہ کیسے معلوم ہوا؟ تو فرماتے میں اہل کوفہ کے علوم کا حامل ہوں۔

حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جلیل القدر اور عظیم المرتبت ہستی تھے، جن کی جلالت شان، امامت و فقہیت اور فضل و کمال کو بڑے بڑے اساطین علم و فضل اور کبار فقہاء و محدثین نے تسلیم کیا ہے۔

ایک مرتبہ امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ کے پاس آئے اور جب اٹھ کر چلے گئے تو امام مالکؒ نے حاضرین سے فرمایا جانتے ہو یہ کون تھے؟ حاضرین نے عرض کیا نہیں تو امام مالکؒ نے فرمایا:

هذا أبو حنيفة العراقي لوقال هذه الأسطوانة من ذهب لخرجت كما قال، لقد وفق له الفقه حتى ما عليه فيه بيسير مؤنة. (اخبار أبي حنيفة واصحابه ۷۴) یعنی یہ ابوحنیفہؒ ہیں جو عراق کے رہنے والے ہیں، اگر یہ کہہ دیں کہ یہ ستون سونے کا ہے تو ویسا ہی نکل آئے گا، انہیں فقہ میں ایسی توفیق دی گئی ہے کہ اس فن میں انہیں ذرا مشقت نہیں ہوتی۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں

من أراد أن يعرف
الفقه فيلزم أبا حنيفة
وأصحابه فإن الناس كلهم
عيال عليه في الفقه. (تاريخ
بغداد ج ۱۳/ص ۳۶۴) (محتاج) ہیں۔
جو شخص علم فقہ حاصل کرنا
چاہتا ہے تو وہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے
اصحاب کو لازم پکڑے، کیونکہ تمام لوگ
فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کے دست نگر

امام شافعیؒ یہ بھی فرماتے تھے: ”ما رأيت أفقه منه“ یعنی میں نے امام ابوحنیفہؒ سے بڑا
فقہ کسی کو نہیں دیکھا (مناقب أبي حنيفة، ص ۹۹)، امام احمد بن حنبلؒ امام ابوحنیفہؒ کے
بارے میں فرماتے ہیں: ”هو من العلم والورع والزهد وإيثار الدار الآخرة جمول
لا يدركه منه أحد“ یعنی وہ علم پرہیزگاری زہد اور عالم آخرت کو اختیار کرنے میں اس مقام پر
ہیں جہاں کسی کی رسائی نہیں (مناقب الإمام أبي حنيفة ص ۲۷)۔

امام الجرح والتعديل يحيى بن سعيد القطانؒ فرماتے ہیں: ”وأنه والله
لأعلم هذه الأمة بما جله عن الله ورسوله“ اللہ کی قسم ابوحنیفہؒ اس امت میں اللہ اور اس

کے رسول سے جو کچھ وارد ہوا ہے اس کے سب سے بڑے عالم ہیں۔

بڑے ہی رنج و الم اور موعظت و عبرت کا مقام ہے آج اس پر فتن دور میں جب کہ عالم اسلام جا بگئی کے عالم میں ہے اور مسلمانوں میں اتفاق و اتحاد کی سخت ضرورت ہے اسکے باوجود بھی کچھ غیر مقلدین حضرات امام ابوحنیفہؒ پر طعن و تشنیع کو علم دین کی سب سے بڑی خدمت تصور کرتے ہیں، حالانکہ ان کے بڑے بڑے اکابرین اور چوٹی کے علماء امام صاحب کا بے حد احترام کرتے تھے۔ اور اپنی جماعت کی طرف سے امام صاحب کی توہین پر سخت کبیدہ خاطر ہوتے تھے۔ چنانچہ جماعت اہل حدیث کے نقیب اعظم نواب صدیق حسن خان حضور ﷺ کے ارشاد ”لو كان العلم بالثرى لتناول رجل من ابناء فارس“ (اگر علم ثریا کی بلندی پر بھی ہوگا تو اس اہل فارس میں سے ایک شخص نیچے لائے گا) کا مصداق دیگر ائمہ کبار کی طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو گردانتے ہیں!۔

”ہم امام واران داخل است وہم جملہ محدثین فرس“ کہ امام اعظم بھی اس میں داخل ہیں اور فارس کے تمام محدثین بھی اسی فہرست میں ہیں۔ (اتحاف ابتلاء المتقین ص ۳۳۴ بحوالہ مآثر اعظم ص ۵۱)۔

امام اوزاعیؒ کا مسلک ائمہ اربعہ کی طرح ایک زمانہ تک رائج رہا، خصوصاً اندلس میں تقریباً چالیس سال تک ان کی تقلید کی جاتی رہی، یہ شروع میں امام ابوحنیفہ سے بدظن تھے لیکن حقیقت حال منکشف ہونے کے بعد عبد اللہ بن مبارکؒ سے فرمایا: ”هذا نبيل من المشايخ اذهب فاستكثر منه“ یہ تو بڑے چوٹی کا شیخ ہے جاؤ کچھ اور حاصل کرو، (مآثر اعظم ۴۳۰)۔

وفات

امام صاحب کی وفات ۱۵۰ ہجری میں ہوئی۔ سبب وفات یہ بیان کیا جاتا ہے کہ خلیفہ منصور نے آپ کو عہدہ قضاء کی پیش کش کی لیکن آپ نے ٹھکرادیا، اس نے اصرار کیا آپ عدم قبولیت کے موقف پر قائم رہے، آخر میں اس نے آپ کو قید کر دیا اور زہر دلو کر قید خانہ میں شہید

کرا دیا۔ **إنا لله وإنا إليه راجعون**۔ امام صاحب کے مناقب و محاسن اور سیرت و کردار پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں اور بہت سے شوافع حنابلہ اور مالکیہ نے امام صاحب کی سیرت پر مستقل کتابیں لکھیں۔

علامہ جلال الدین سیوطی الشافعی متوفی ۹۱۱ کی تبییض
الصحیفة فی مناقب الإمام أبی حنیفة .

حافظ محمد بن یوسف صالحی دمشقی شافعی متوفی ۹۴۲ کی
عقود الجمال فی مناقب الإمام أبی حنیفة النعمان۔

شیخ شہاب الدین احمد بن حجر بیہقی مکی الشافعی متوفی ۹۷۳
کی الخیرات الحسان فی مناقب الإمام الاعظم أبی حنیفة النعمان۔
أبو عبد الله محمد بن أحمد عبد بن عبد الهادی المقدسی الحنبلی۔

أبو عمر یوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد الله التمری الاندلسی
المالکی، متوفی ۴۳۶ ھ معركة الآراء تصنیف الاقتصادی فی المناقب الائمة
الثلاثة الفقهاء قابل ذکر ہیں۔

إمام مالکؒ

نب

أبو عبد الله مالک بن أنس بن مالک بن أبی عامر بن عمرو بن
الحارث الأصبحی المدنی۔

تاریخ پیدائش

امام مالک کی تاریخ پیدائش میں مؤرخین کا اختلاف ہے، الیافعی نے طبقات الفقہاء میں

لکھا ہے کہ امام مالکؒ ۹۳ ہجری میں پیدا ہوئے۔ ابن خلکانؒ نے ۹۵ ہجری ذکر کی ہے۔ علامہ ذہبیؒ نے آپ کی ولادت ۹۳ ہجری بیان کی ہے۔ اور بھی اصح قول ہے، (ادجز المسالک ج ۱ ص ۹۹)۔ امام مالکؒ کے بارے میں مشہور ہے کہ آپ اپنی ماں کے پیٹ میں ۳ سال رہے۔

شکل و سیرت

امام الحنفیؒ بن عبداللہ کہتے ہیں کہ امام مالکؒ لمبے قد کے تھے اور آپ عظیم سروا لے تھے، داڑھی اور سر کے بال انتہائی سفید اور چہرہ کارنگ سفید زرد مائل تھا، آنکھیں انتہائی پرکشش تھیں۔

بڑے اہتمام اور تعظیم و احترام کے ساتھ حدیث کا درس دیتے، درس حدیث کے وقت بالوں میں کنگھا کرتے، عطر لگاتے، نظیف اور صاف ستھرا کپڑا زیب تن کرتے، پھر بہت ہی باوقار اور بارعب ہو کر پڑھانے بیٹھتے۔ علم حدیث کے اتنے قدر داں تھے کہ بادشاہ وقت نے قصر شامی میں شہزادہ کو تعلیم دینے کی درخواست کی تو مسترد کر دیا اور معذرت ظاہر کی کہ یہ علم کے شان کے خلاف ہے۔ وہ مدینہ منورہ کے اور رسول اللہ ﷺ کے بڑے عاشق اور محبت تھے، پوری زندگی مدینہ میں گذاری، خلیفہ ہارون الرشید نے دربار دار الخلافہ بغداد آنے کی درخواست کی لیکن آپ نے دو ٹوک جواب دیا کہ میں مدینہ منورہ کی مقدس سرزمین کو نہیں چھوڑ سکتا۔

آپ کے اساتذہ و شیوخ

امام مالکؒ ایک علمی گھرانے میں پیدا ہوئے، آپ نے ابتدائی تعلیم اپنے والد ماجد اور اپنے چچا سے حاصل کی، اس کے علاوہ آپ نے تقریباً (۹۰۰) سے زائد مشائخ عظام کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ آپ کے اساتذہ میں سے "اسحاق بن عبداللہ بن ابی طلحہ، جعفر بن محمد صادق، ابو لیلیٰ بن عبداللہ، ربیعۃ الراعی، علقمہ بن علقمہ، هشام بن عروہ قابل ذکر ہیں۔ (انظر: مناقب الائمة الاربعة)۔

اتنے سارے لوگوں نے آپ سے روایت کیا جن کو شمار کرنا ناممکن ہے، علامہ خطیب بغدادی نے ایک رسالہ میں امام مالکؒ کے شاگردوں کا نام لفظ بلفظ ذکر کیا ہے جن کی تعداد ۹۹۳ ہے، اور علامہ عیاض نے آپ کے شاگردوں کی تعداد ۱۳۰۰ بیان کیا ہے جس میں سے ابو عبد اللہ محمد بن ادریس شافعیؒ، لیث بن سعدؒ، عبدالرزاق بن حمام صنعائیؒ، ہشام بن عبدالمالکؒ، شریک بن عبد اللہ نخعیؒ، عبد اللہ بن مبارکؒ اور اسماعیل بن عباسؒ وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

امام مالکؒ کے عظیم کارناموں میں سے ایک کارنامہ مؤطا مالک کی تصنیف ہے، جس کا شمار کتب حدیث کی طبقہ اولیٰ میں ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (حجۃ اللہ الباقیہ میں) فرماتے ہیں کہ علماء جمہور نے مؤطا امام مالک کا شمار صحاح ستہ میں کیا ہے، اور اس کا مرتبہ ترمذی کے بعد نسائی سے پہلے پانچویں نمبر پر مقرر کیا ہے، اس کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں: "والحق أنه بعد مسلم فی الرتبة" یعنی حق بات یہ ہے کہ اس کا مرتبہ مسلم کے بعد تیسرے نمبر پر ہے۔

مناقب امام مالکؒ

امام مالکؒ کی عمر جب پندرہ سال کی تھی تو آپ مسند درس پر جلوہ افروز ہوئے، آپ نے اپنے دست مبارک سے ایک لاکھ حدیثیں لکھیں۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے ہر ایک حاکم وقت کے عتاب کا شکار ہوا، چنانچہ امام مالکؒ کو بھی ان حالات کا سامنا کرنا پڑا، چنانچہ جعفر بن سلمان لوگوں سے اس شرط کے ساتھ بیعت لیتا کہ اگر تم نے بیعت توڑی تو تمہاری بیوی کو طلاق، امام مالکؒ نے اعلانیہ فتویٰ دیا کہ اس صورت میں جبری طلاق غیر معتبر ہے تو آپ کو اس کی بربریت کا سامنا کرنا پڑا اس ظالم نے ایک سو کوڑے مار مار کر آپ کو بیہوش کر دیا لیکن مار کھانے کی حالت میں بھی آپ کے زبان سے "اللہم اغفرلہم و انہم لا یعلمون" کے دعائیہ کلمات جاری تھے۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں: ما رأیت أعلم من أبی حنیفۃ و مالک و ابن أبی

لیلیٰ یعنی میں نے ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ اور ابن لیلیٰؒ سے بڑا کوئی عالم نہیں دیکھا۔

ابن عیینہؒ فرماتے ہیں: "ملك من حجج الله على خلقه مجمع على فضله"

یعنی امام مالکؒ اللہ کی مخلوق پر اس کی دلیل ہیں ان کی فضیلت پر سب کا اتفاق ہے۔

اسد ابن فراتؒ کہتے ہیں: "إن أردت الله والدار الآخرة فعليك بمالك" یعنی

اگر تم اللہ اور دار آخرت کو چاہتے ہو تو امام مالکؒ کی محبت کو لازم پکڑو۔ "من مناقب الائمة الأربعة"

ابن عیینہؒ امام مالکؒ کے بارے میں لکھتے ہیں "كان لا يبلغ من الحديث إلا صحيحاً ولا يحدث إلا عن الثقات ومأري المدينة إلا استخرب بعد موته يعني من العلم وكذلك وقع" یعنی وہ صرف صحیح حدیث بیان کرتے تھے اور صرف ثقات ہی سے حدیث نقل کرتے تھے اور مدینہ کو ان کی وفات کے بعد میں سمجھتا ہوں کہ علم سے ویران ہو جائے گا اور ایسا ہی ہوا۔

وفات

امام مالکؒ ۲۲ ربیع الاول "۱۷۹" بروز یکشنبہ اپنے مالک حقیقی سے جا ملے، قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ امام صاحب کو ابن ابی زبیر نے غسل دیا اور آپ کے بیٹے یحییٰ اور آپ کے کاتب حبیب ان پر پانی ڈالتے تھے۔ آپ نے وصیت فرمائی تھی کہ مجھ کو سفید کپڑے میں کفن دیا جائے اور مجھ پر عام جنازوں کی جگہوں پر نماز جنازہ پڑھی جائے۔

آپ کے فضائل و مناقب میں حنفیہ میں و متاخرین علماء نے متعدد رسائل و کتابیں تصنیف کیں، جس میں حافظ ابن حجرؒ، علامہ ذہبیؒ، علامہ سیوطیؒ، اور محمد ابو عبد اللہ بن احمد المستدری المالکیؒ قابل ذکر ہیں۔ مؤخر الذکر نے تو میں رسائل آپ کے مناقب میں رقم طراز کئے ہیں۔

امام شافعیؒ

نام و نسب اور کنیت

آپ کا اسم گرامی محمد ہے اور کنیت ابو عبد اللہ ہے۔ سلسلہ نسب کچھ اس طرح ہے محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبید بن عبد یزید بن ہاشم بن المطلب بن عبد مناف۔ (من مقدمة الأ. ج ۱/ ص ۶)۔

تاریخ پیدائش

امام شافعیؒ رجب المرجب ۱۵۰ھ المطابق ۷۶۸ء فلسطین کے شہر ”غزہ“ میں پیدا ہوئے آپ کی ولادت کے کچھ عرصہ کے بعد ہی آپ کے والد کا انتقال ہو گیا جو حجاز سے ہجرت کر کے فلسطین منتقل ہو گئے تھے۔ پھر آپ کی والدہ آپ کو مکہ مکرمہ لائیں اور یہیں آپ کی نشوونما ہوئی۔

تعلیم و تربیت

جب آپ کی عمر ۹ سال کی تھی تو آپ نے قرآن کریم مکمل حفظ کر لیا، پھر آپ مسجد حرم میں جہاں مختلف حلقہ درس لگتے تھے وہاں آپ نے علم لغت کے حلقہ کا انتخاب کیا، عربی ادب اور بلاغت میں عرب کے فصیح و بلیغ قبائل کی صحبت میں رہ کر بڑا درک و کمال حاصل کیا، پھر آپ علم حدیث اور فقہ کی طرف متوجہ ہوئے، آپ نے سب سے پہلا علمی سفر مدینہ منورہ کا کیا جہاں آپ نے امام مالکؒ سے مؤطا پریمی اور اس کو حفظ کر لیا۔ پھر آپ نے بغداد کا سفر کیا اور وہاں امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اور دیگر علماء و فقہاء اور محدثین سے استفادہ کیا، اور امام محمدؒ کے یہاں ایک زمانہ تک بحیثیت مہمان کے قیام کیا اور بے شمار کتابیں ان سے نقل کیں، اور آپ نے علم کی نقلی بجائے کیلے زمانہ کے مشہور علمی مراکزہ سر لیا۔

آپ بھی انتظام و مصائب سے دوچار ہوئے، چنانچہ جب آپ یمن میں مقیم تھے تو آل علی

کی حمایت کے جرم میں گرفتار کئے گئے، اور آپ کے قتل کا حکم جاری ہو گیا لیکن اللہ نے آپ کو موت کے منہ سے بچا لیا، کیونکہ خلیفہ ہارون رشید پر جب آپ کی صلاحیت اور علمی لیاقت کا انکشاف ہوا تو اس نے آپ کے رہائی کا پروانہ جاری کر دیا۔

صفات

آپ لمبے قد کے تھے، نفیس کپڑے زیب تن کرتے، اور داڑھی میں سرخ خضاب کرتے، احسان و بھلائی کا جذبہ اللہ نے آپ کے اندر ودیعت کر رکھا تھا، آپ کی آواز انتہائی شیریں تھی، قرآن کریم بہت رقت آمیز لہجہ میں پڑھتے تھے، جب آپ کی عمر ۱۳ سال کی تھی تو علماء مکہ جب خشیت الہی سے رونے کا قصد کرتے تو وہ جمع ہوتے اور امام شافعیؒ کو بلاتے جب آپ تلاوت کرتے تو ان پر گریہ طاری ہو جاتی اور وہ رو رو کر گر پڑتے۔ آپ علمی مشغولیات کے باوجود اقامت لیل کا حد سے زیادہ اہتمام کرتے تھے۔

اساتذہ کرام

آپ کے اساتذہ میں سے وکیع بن الجراحؒ، ابوالسامہ حماد بن اُسامہؒ، سفیان بن عیینہؒ، ابراہیم بن سعد زہریؒ وغیرہ قابل ذکر ہیں اس کے علاوہ آپ نے امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے بھی استفادہ کیا۔

تلامذہ

آپ نے اپنے پیچھے باصلاحیت تلامذہ کی ایک جماعت چھوڑی، جنہوں نے آپ کے مسلک کو ترویج دینے میں اہم کردار ادا کیا، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے متبعین کے بعد امام شافعیؒ کے متبعین کی ہی کثرت ہے، آپ کے لائق شاگردوں میں ابو ثور ابراہیم بن خالدؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راہویہؒ، ابو ابراہیم لعلی بن یحییٰ مزنیؒ وغیرہ قابل ذکر ہیں جنہوں نے اپنے

آپ کی ثناء میں کچھ رطب اللسان زبانیں

علامہ خلیب نے ”تاریخ بغداد“ میں امام شافعیؒ کے بارے میں امام مالکؒ کا قول نقل کیا ہے: ”ما أثنى قريشي أفهم من الشافعي“ یعنی میرے پاس شافعی سے زیادہ ذہین و فہم کوئی قریشی نہیں آیا۔ امام احمد بن حنبلؒ اپنے فرزند سے فرماتے تھے ”يا بني كلن الشافعي كالشمس للدين واللعافية للبدن فانظر هل لهدين من خلف“۔ امام شافعیؒ دنیا کے لئے سورج کے مانند اور بدن کیلئے حفاظت کرنے والے کے مانند تھے تو تو دیکھ لے کیا یہ دونوں صفتیں بعد میں آنے والوں میں موجود ہیں: ”الماخوذ من مقدمة الأم ۱۳/۱“۔

امام ابو یوسفؒ نے ایک مرتبہ امام شافعیؒ سے فرمایا کہ ”ملك يصلح للتصنيف“ یعنی آپ جیسے لوگ ہی تصنیف کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ آپ کے ہم عصر متعدد محدثین اور فقہاء نے آپ کے فضل و کمال کا کھلے دل سے اعتراف کیا ہے۔

آپ کی تصنیفات

دیگر ائمہ کبار کی طرح آپ کا بھی کثیر التصانیف میں شمار نہیں ہوتا ہے، آپ نے ”الام“ علم فقہ میں ایک شاہکار کتاب تصنیف کی جس میں روایت و درایت کے حسین احتراز کے ساتھ علم و عرفان کے چشمہ بہادیئے، اس کے علاوہ آپ نے ”السہو فی الصلاة“ کے عنوان پر ایک رسالہ تصنیف کیا، جس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ایک مرتبہ آپ عراق میں ایک نوخیز نوجوان کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے کہ وہ نماز میں سہو کر بیٹھا اور اس کی سمجھ میں نہیں آیا کہ کیا کرے اس پر امام شافعیؒ نے فرمایا ”أفسدت صلاتنا يا غلام“ اس کے بعد آپ نے ”السہو فی الصلاة“ کے عنوان پر ایک رسالہ تصنیف کیا جس کا نام اس لڑکے کے نام پر ”الزعفران“ رکھا۔ اور آپ نے ”رسالہ“ نامی ایک کتاب اصول فقہ میں تصنیف کی اس کے علاوہ ”جماع العلم الاملاء الصغیرة، والاملاء الکبیرة“ تصنیف کیں۔

وفات

آپ کی وفات ۲۸ یا ۲۹ رجب ۲۰۴ ہجری میں مصر میں ہوئی، آپ کل ۵۴ سال بقیہ حیات رہ کر علم و عرفان کے موتی لٹاتے رہے۔

امام احمد ابن حنبل

نام و نسب

آپ کا اسم گرامی احمد ہے والد کا نام حنبل ہے۔ آپ کا سلسلہ نسب اس طرح ہے، ابو عبد اللہ بن محمد بن حنبل بن ہلال الشیبانی۔ نسلاً عربی اور قبیلہ شیبان سے تعلق رکھتے تھے۔

ولادت باسعادت

آپ کی ولادت ماہ ربیع الاول ۱۶۴ ہجری میں ہوئی، جب آپ رحم مادر میں تھے تو آپ کا خاندان ”مرد“ سے نکل ہو کر بغداد آیا جہاں پر آپ کی پیدائش ہوئی اور آپ کی پیدائش کے کچھ عرصہ کے بعد آپ کے والد ماجد کا سایہ سر سے اٹھ گیا، آپ کی والدہ محترمہ نے آپ کے چچا کے زیر سرپرستی آپ کی تعلیم و تربیت کو بخوبی انجام دیا، آپ نے شیوخ بغداد سے پندرہ سال کی عمر میں علم حدیث حاصل کرنا شروع کر دیا اور سات سال تک بغداد کے محدثین عظام سے علم حدیث کی نقلی بجماتے رہے، پھر آپ نے کوفہ، بصرہ، مکہ المکرمہ، المدینۃ المنورۃ، یمن، شام وغیرہ کا سفر کیا اور وہاں کے علماء سے حدیثیں نقل کیں۔ علم حدیث کی کتابت سب سے پہلے آپ نے امام ابو یوسفؒ سے کی اور سب سے پہلے حدیث کا سماع شیخ المحمّد بن ہشیم بن بشر سے کی، آپ نے حدیث کی تدریس کا آغاز اپنی عمر کے چالیسویں سال سے کیا، آپ کے بارے میں مشہور ہے کہ آپ کو ۱۰ لاکھ حدیثیں یاد تھیں۔ آپ کے شیوخ، جن کی روایتیں ”مسند“ میں درج کی ہیں ان کی تعداد ۱۸۳ ہے۔

آپ نے اپنے پیچھے جلیل القدر کہنہ مشق تلامذہ کی ایک فوج چھوڑی ہے جن کے فیوض و برکات سے آج سارا عالم اپنی تشنگی علم بجھا رہا ہے۔ جن میں سے امام بخاری، امام مسلم، امام ابوداؤد، امام ترمذی، امام نسائی بواسطہ ابن ماجہ، یحییٰ بن معین جیسے مایہ ناز شخصیات نمایاں ہیں، ان حضرات میں امام ابوداؤد آپ کے شاگرد خاص میں سے ہیں۔

سیرت و کردار

آپ انتہائی متقی، متواضع، منسکر المزاج اور عبادت و ریاضت میں کمال کو پہنچے ہوئے تھے۔ حدیث سے انتہائی درجہ شغف تھا، آپ روزانہ ۱۵۰ رکعتیں نفل پڑھا کرتے تھے۔ ابوہریرہ المروزی آپ کی تعریف کچھ اس طرح تحریر کرتے ہیں۔

”ولم یکن بالحقود ولا العجول، کثیر التواضع حسن الخلق دائم البشر لین الجانب لیس بفظ وکان یحب فی اللہ ویبغض فی اللہ، وإذا کان فی أمر من الدین استبدلہ غضبہ وکان یحتمل الأذى من الجیران“ آپ کے اندر نہ کینہ تھا اور نہ ہی آپ کے مزاج میں جلد بازی تھی، آپ بہت متواضع اخلاق حسنہ سے متصف نہں کچھ چہرہ والے اور نرم مزاج والے تھے اور آپ کثیر الکلام نہیں تھے، اللہ ہی کیلئے لوگوں سے محبت کرتے تھے اور اللہ ہی کیلئے لوگوں سے نفرت کرتے تھے اور جب دین کے معاملہ میں کوئی چیز پیش آتی تو آپ کا غصہ تیز ہو جاتا، آپ پڑوسیوں کی ایذا رسانی پر صبر کرتے تھے۔

آپ کے صاحبزادے صالح بن احمد فرماتے ہیں کہ بسا اوقات میں اپنے والد صاحب کو دیکھتا کہ وہ روٹیوں کے کٹڑے لیتے اور اس سے غبار وغیرہ جھاڑ کر ایک برتن میں رکھ کر اس میں پانی ڈال دیتے اور اس میں نمک ڈال کر کھا لیتے۔

آپ کے دوسرے صاحبزادے عبداللہ بن احمد فرماتے ہیں: ”کان أبی یحلی کل

یوم وليلة ثلاث مائة ركعة، فلما مرض فكان يصلي كل يوم وليلة مائة وخمسين ركعة۔ یعنی میرے والد روزانہ ۳۰۰ رکعات نماز پڑھتے تھے، اور جب بیمار ہو گئے تب بھی روزانہ ۱۵۰ رکعات نماز پڑھتے تھے۔ آپ نے اپنی حیات مبارکہ میں ۵ حج ادا فرمائے جن میں سے تین حج پیدل ادا کئے۔

اہلواء و آزمائش

یہ عجب اتفاق ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے ہر ایک کو حاکم وقت کی جانب سے کسی نہ کسی طرح کے جوہر و ستم اور تشدد و تعصب کا سامنا کرنا پڑا، چنانچہ مامون رشید کے زمانہ میں قاضی مملکت ابن ابی داؤد تھا۔ یہ انتہائی عالی قسم کا معتزلی تھا اور یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ قرآن فانی اور مخلوق ہے، اس کے اثر سے یہ سرکاری مذہب بن گیا، مامون چونکہ اس سے بہت متاثر اور اس کا بہت معتقد تھا اس لئے اس نے خود اس رائے کو قبول کیا اور لوگوں پر جبراً اس کو تھوپنا شروع کر دیا، پھر اس کے انتقال کے بعد اس کا بھائی معتمد خلیفہ بنا اور وہ بھی مامون کی اس رائے کو عملی جامہ پہنانے لگا۔ اس وقت بڑے بڑے علماء کے قدم پھسل گئے اور انہیں حکومت کے جبر و استبداد کے سامنے سرخم کرنا پڑا، اس موقع پر امام احمد بن حنبلؒ نے جس استقامت و ثبات قدمی کا ثبوت دیا وہ تاریخ میں آپ زر سے لکھے جانے کے قابل ہے، چنانچہ امام احمدؒ کے قرآن کے مخلوق نہ ہونے کے قائل ہونے کی پاداش میں سخت ظلم و ستم کا نشانہ بنایا گیا، انہیں سخت اور بھاری بھر کم زنجیروں میں جکڑا گیا، برہنہ پیٹھ پر کوڑے لگائے گئے، مدتوں قید رکھا گیا، تدریس و افتاء پر پابندی لگا دی گئی بھر بھی وہ اپنے موقف پر جے رہے، ان کے صبر و استقلال میں ذرہ برابر بھی تزلزل نہ آیا۔

معتمد کے بعد متوکل خلیفہ ہوا، وہ امام کا معتقد و گرویدہ تھا، وہ آپ کے ساتھ حسن سلوک اور رفاہ دلی کے ساتھ پیش آیا، آپ کے سامنے شاعی الطاف و لوازمات کی پیش کش کی لیکن آپ نے اس کو ٹھکرا دیا اور فرمایا کہ یہ میرے لئے پہلے سے زیادہ سخت آزمائش کا وقت ہے۔

وفات

آپ ۱۲ ربیع الاول ۲۴۱ ہجری کو اپنے مالک حقیقی سے جا ملے۔ "ومناقب هذا الإمام وفضائله كثيرة جداً قد صنف فيها العلماء كتباً مختلفاً. فانظر من المزيد، سير أعلام النبلاء ج ۱۳ / ص ۵۱۶-۵۲۶. تاریخ بغداد ج ۹ / ص ۳۷۵، تہذیب الکمال ج ۱۴ / ج ۲۸۵-۲۹۲، مناقب احمد لا بن الجوزی، طبقات الحنابلة ج ۱ / ص ۱۸۰-۱۸۸. مناقب الأئمة الأربعة للشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادی المقدوسی الحنبلی۔

یہاں سے کڑھی

امام بخاریؒ

نام و نسب

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردذبة الجعفی۔ بردز بہ مجوسی تھے۔ لیکن ان کے لڑکے المغربہ نے اسلام قبول کر لیا۔

ولادت

آپ کی ولادت باسعادت ۱۳ شوال المکرم بروز جمعہ ۱۹۴ ہجری "بخاری" میں ہوئی، "بخاری" ایک انتہائی سرسبز و شاداب علاقہ ہے، پھلوں اور میوے کے باغات بکثرت پائے جاتے ہیں۔ خالق کائنات نے ظاہری حسن و نعمت کے علاوہ علوم و فنون کے بیش بہا قیمتی زیور سے بھی مزین کیا تھا، آج یہ شہر "ازبکستان" میں واقع ہے لیکن اب جہالت کے اندھیرے میں ڈوبا ہوا ہے۔

نشوونما

امام بخاریؒ کے ایام طفولیت ہی میں آپ کے والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا، آپ کی والدہ جو ایک عابدہ صالحہ اور انتہائی پرہیزگار خاتون تھیں آپ کی ابتدائی تعلیم و تربیت کو بحسن خوبی انجام دیا،

بیان کیا جاتا ہے کہ امام بخاریؒ کی بیٹائی بچنے ہی میں چلی گئی تھی، آپ کی والدہ آپ کی بیٹائی کیلئے بہت ہی عاجزی و انکساری کے ساتھ اللہ سے دعائیں کرتی تھیں چنانچہ ایک رات ایما یم علیہ السلام کو خواب میں دیکھا جو فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے بیٹے کی بیٹائی تمہارے کثرت دعا کی وجہ سے واپس کر دی ہے۔

طلب حدیث و علمی اشتغال

آپ نے علم حدیث کے حصول کے لئے اس وقت کے مشہور علمی مراکز حجاز، بصرہ، کوفہ، مصر اور شام وغیرہ کا سفر کیا، اور وہاں کے محدثین عظام سے فیضیاب ہوتے رہے، چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں۔ "دخلت إلى الشام ومصر والجزيرة مرتين، وإلى البصرة أربع مرات، وأقمت بالحجاز ستة أعوام، ولا أحصى كم دخلت إلى الكوفة وبغداد (سيرة البخاري ص ۵۹)۔ وأقمت بالبصرة خمس سنين مع كتبي (سير أعلام النبلاء ۱۲/۴۰۴)۔ یعنی میں شام گیا، مصر اور جزیرہ کا دو مرتبہ سفر کیا، بصرہ چار مرتبہ اور حجاز میں چھ سال مقیم رہا، کوفہ اور بغداد میں کتنی مرتبہ داخل ہوا میں شمار نہیں کر سکتا، اور میں بصرہ میں اپنی کتابوں کے ساتھ پانچ سال مقیم رہا۔ آپ کی سب سے پہلی تصنیف "قضايا الصحابة والتابعين" ہے۔ اس وقت آپ کی عمر ۱۸ اٹھارہ سال تھی جیسا کہ امام بخاریؒ خود فرماتے ہیں: "فلما طعنت في ثمانى عشرة سنة صنف كتاب قضايا الصحابة والتابعين" ثم صنف "التاريخ" في المدينة عند قبر النبي ﷺ۔ امام بخاری کے مشائخ کی تعداد ان کی صحیح بخاری میں ۲۸۹ ہے۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں: "كُتِبَتْ عَنْ أَلْفٍ وَثَمَانِينَ نَفْسًا" یعنی میں نے ۱۰۸۰ لوگوں سے حدیثیں لکھیں۔

ابتلاء و آزمائش

یہ اللہ کی سنت رہی ہے کہ وہ اپنے بندوں کو مصائب و آلام کے ذریعہ آزمائش میں جلا کر

ہے۔ تاکہ اس کے ذریعہ اس کے مرتبہ کو بلند کرے، چنانچہ یہ امام بخاریؒ کے ساتھ بھی ہوا، جس پر انہوں نے صبر کیا یہاں تک کہ اپنے مولا حقیقی سے راضی برضا جاملے۔

چنانچہ احمد بن منصور الشیرازی فرماتے ہیں: ”لما رجع البخاری، نُصِبَتْ لَهُ الْقَبَابُ عَلَى فَرَسٍ مِنَ الْبَلَدِ. وَاسْتَقْبَلَهُ عَامَّةُ أَهْلِ الْبَلَدِ حَتَّى لَمْ يَبْقَ مَذْكَورٌ وَنُتِرَ عَلَيْهِ الدَّرَاهِمُ، وَالدَّنَانِيرُ فَبَقِيَ مَدَّةً، ثُمَّ وَقَعَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْأَمِيرِ فَأَمَرَهُ بِالْخُرُوجِ مِنْ بَخَارِي فَخَرَجَ إِلَى "بَبْكَند" جَبْ أَمَامِ بَخَارِي وَارْجَسَ هُوَ تَوَّابٌ كَيْلِيَّ شَهْرٍ مِنْ أَيْكِ فَرَسٍ فَاصِلَةٍ بِرُخْمِي نَصَبٍ كُنْئِيَّ كُنْئِيَّ شَهْرٍ أَمَامِ شَهْرٍ نِيَّ أَيْكِ اسْتَقْبَالُ كِيَا، يِهَا تَكْ كِيَا (شہر کے اندر) کوئی باقی نہ رہا، اہل بخاری نے آپ پر دراہم و دنانیر نچھاور کر دیئے، آپ کا وہاں ایک زمانہ تک قیام رہا، پھر امام بخاریؒ اور امیر ”بخاری“ کے مابین کچھ ناچاقی ہوئی تو اس نے آپ کو ”بخاری“ سے نکلنے کا حکم دے دیا پھر آپ وہاں سے نکل کر بکنڈ تشریف لے گئے۔

امام ذہبیؒ نے امیر بخاری سے ناچاقی کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ محمد بن یحییٰ الذہلی نے امیر بخاری کو لکھا کہ یہ آدمی (امام بخاری) خلاف سنت اعمال کا ارتکاب کرتا ہے تو اس پر اس نے امام بخاریؒ کو ”بخاری“ سے نکال دیا۔ (سید اعلام النبلاء ۱۲/۴۶۳)۔ لیکن ”غنجار“ نے دوسری وجہ لکھی ہے جو کہ مشہور ہے کہ امیر کے بیٹوں کو خصوصی طور پر درس حدیث دینے سے منع کرنے پر اس نے آپ کو جلاوطن کر دیا۔

لیکن امام بخاریؒ کو اپنے وطن عزیز سے ناکردہ گناہ کے سبب نکال دیا جانا بڑے صدمے کا باعث بنا اور آپ کو اس کا بہت غم ہوا، آپ نے اس کے حق میں بدعا کی جس کی وجہ سے وہ ایک مہینہ سے کم ہی عرصہ میں معزول کر دیا گیا اور اس کو قید کر کے سلاخوں کے پیچھے ڈال دیا گیا۔

وفات

امام بخاریؒ اخیر ایام میں ”خرنک“ جو ”سمرقند“ کا ایک گاؤں تھا، میں کچھ اعزاء کے پاس

مقیم رہے، ابن عدی جو عبدالقدوس ابن عبدالجبار سے نقل کرتے ہیں کہ امام بخاری صلاۃ اللیل کے بعد یہ دعا مانگ رہے تھے۔ ”اللهم قد ضاقت علی الأرض بمنا ربحت فاقبضنی إلیک“۔ چنانچہ اسی کے کچھ دن بعد ۲۵۶ ہجری میں آپ اپنے مولائے حقیقی سے جا ملے۔ وراقہ جو غالب بن جبریل سے نقل کرتے ہیں کہ آپ کے دفن کے بعد آپ کے قبر سے مشک کی سی خوشبو آ رہی تھی یہاں تک کہ لوگ آپ کے قبر کی مٹیاں لے جانے لگے تو ہم نے آپ کے قبر پر کانٹے دار ٹہنیاں ڈال دیں۔

صحیح بخاری

آپ نے یوں تو بہت سی کتابیں تصنیف کیں جس میں سے ”التاریخ الكبير“ ”التاریخ الأوسط“ ”التاریخ الصغير“ جیسی ضخیم کتابیں ”رفع الیدین فی الصلاۃ“، ”القراءۃ خلف الإمام“ ”بر الوالدین“، جیسے بیش قیمتی رسائل قابل ذکر ہیں لیکن ”بخاری شریف“ کو جو قبولیت حاصل ہوئی تاریخ میں اس کی نظیر نہیں ملتی، جس کو اصح الکتاب بعد کتاب اللہ کا لقب باجماع امت دیا گیا، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ آپ نے اپنی کتاب کو جس محنت و مشقت عرق ریزی و جانفشانی تحقیق و تدبر اور استخارہ و تشریف کے بعد لکھی ہے اس کی بھی مثال پیش کرنے سے تاریخ قاصر و عاجز ہے۔ امام بخاریؒ اپنی بخاری کی سبب تالیف و کیفیت تالیف پر خود روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک رات میں نے آپ ﷺ کو خواب میں دیکھا کہ میں آپ کے سامنے کھڑا ہوں اور میرے ہاتھ میں ایک پتکھا ہے جس سے میں آپ ﷺ پر جھال رہا ہوں میں نے ایک خواب کی تعبیر بتانے والے سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ تمہارے خواب کی تعبیر یہ ہے کہ تم آپ ﷺ سے جھوٹ کو دفع کرو گے، اس چیز نے مجھے جامع صحیح کے تالیف پر ابھارا، امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ: جب بھی میں کوئی حدیث لکھتا تو اس سے پہلے غسل کرتا اور دو رکعت نماز پڑھتا، اللہ سے استخارہ کرتا، جب اس کی صحت کا یقین ہو جاتا تو اس کو لکھتا، وہ فرماتے ہیں کہ: میں

نے جامع صحیح چھ لاکھ حدیثوں میں سے انتخاب کر کے سولہ سال میں مکمل کیا، حافظ ابن حجر قرامتے ہیں کہ: بخاری شریف میں بلا تکرار ۲۶۰۲ حدیثیں ہیں اور مجموعی طور پر کل ۹۰۸۲ حدیثیں ہیں اور یہ تعداد بھی موقوفات صحابہ و مقطوعات تابعین کے ماعدہ ہیں۔

بخاری شریف کی تقریباً ۵۶ سے زائد شرحیں اب تک لکھی جا چکی ہیں، جس میں سے ”فتح الباری للحافظ بن حجر“ اور ”عمدة القاری للعینی“ سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ امام بخاریؒ نے اپنی اس جامع کا نام ”الجامع الصحیح المسند المختصر من أمور رسول اللہ ﷺ وأیامہ“ رکھا۔

امام مسلمؒ

نام و نسب

أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري

ولادت

آپ کی پیدائش کے سلسلے میں اختلاف ہے، ایک قول کے مطابق ۲۰۲ ہجری میں آپ کی پیدائش ہوئی، دوسرے قول کے مطابق ۲۰۶ ہجری میں آپ نیشاپور میں پیدا ہوئے۔

حدیث کیلئے آپ کے اسفار

آپ نے احادیث جمع کرنے کے خاطر دور دراز ممالک کا سفر کیا، سب سے پہلے آپ نے حجاز کا سفر کیا اور وہاں سعید بن منصور، ابو مصعب جیسے جلیل القدر محدثین سے حدیثیں روایت کیں، پھر مصر تشریف لے گئے جہاں آپ نے عمر بن سواد خرملة بن یحییٰ (جو امام شافعی کے شاگرد ہیں) سے علم حدیث حاصل کیا، پھر خراسان کا رخ کیا اور وہاں یحییٰ بن یحییٰ اور اسحاق ابن راہویہ سے حدیثیں نقل کیں، بعد ازاں عراق جا کر امام ابی الیاس النعمانی و الجمہاد احمد بن حنبل سے علم حدیث کی

تفکری بھائی، آپ نے امام بخاری سے بھی استفادہ کیا۔ آپ نے سب سے پہلے حدیث کی سماعت صحیح بن صحیح اٹمھی سے ۱۸ سال کی عمر میں کی، ۲۰ سال کی عمر میں حج بیت اللہ کی سعادت حاصل کی اور وہاں کے شیوخ سے خوب استفادہ کیا۔

آپ کی تصنیفات

آپ نے متعدد کتابیں تصنیف کیں جس میں سے ”کتاب المنفردات والوحدان“ اور ”کتاب الکنى والأسماء“ محفوظ ہیں، آپ کی مشہور ترین اور مایہ ناز تصنیف ”صحیح مسلم“ ہے جس کا ”الجامع الصحیح للبخاری“ کے بعد ایک اہم ترین مرتبہ ہے، حتیٰ کہ بعض مغاربہ صحیح مسلم کو صحیح بخاری پر فوقیت دیتے ہیں، امام مسلم نے تین لاکھ احادیث سے منتخب کر کے اپنی صحیح کو مرتب کیا۔ ”تاریخ بغداد ۱۳/۱۰۱“۔ جس میں تقریباً بغیر مکررات کے چار ہزار حدیثیں ہیں اور تمام مکررات کے ساتھ ۵۷۷۵ حدیثیں مذکور ہیں، امام مسلم نے اپنی اس کتاب میں اسناد پر دیگر لوگوں کے مقابلہ میں خاص توجہ دی ہے۔ یہاں تک کہ ان کی کتاب میں ایک حدیث کے بعد اکثر متعدد اسانید مذکور ہوتی ہیں جو اسی حدیث کی یا اس سے کسی قدر مختلف متن کی تمہید کا کام دیتی ہیں، آپ نے اپنی صحیح میں تقریباً اپنے اساتذہ میں سے ۲۱۰ کی روایات نقل کی ہیں، جس سے ان کے شیوخ کی کثرت کا پتہ چلتا ہے، آپ نے اپنی صحیح میں صحیح روایات کے جمع کرنے کا خصوصی انتظام کیا، چنانچہ حافظ بن مندہ کہتے ہیں کہ میں نے حافظ ابوعلی النیساپوری کو یہ کہتے ہوئے سنا، ”ما تحت أديم السماء كتاب أصح من كتاب مسلم“ سیر اعلام النبلاء، ۱۲/۵۶۶، یعنی اس آسمان کے نیچے مسلم کی کتاب سے زیادہ صحیح کوئی کتاب نہیں ہے۔

وفات

آپ کی وفات کا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ مجلس مذاکرہ منعقد تھی کہ دورانِ گفتگو کسی حدیث کا ذکر آیا جو امام مسلم کو معلوم نہ تھی، آپ گھر واپس آئے اور اس حدیث کو تلاش

کرنے کیلئے بیٹھ گئے اور پاس میں کھجور کی ایک ٹوکری رکھ لی، کھجور کھائے جاتے اور حدیث تلاشتے رہتے، یہاں تک کہ کھجور ختم ہو گئی اور حدیث مل گئی، لیکن اس اُکل کثیری وجہ سے آپ کا انتقال ہو گیا۔ (تاریخ بغداد ج ۱۳/ص ۱۰۳) آپ نے ۲۳/رجب المرجب بروز یک شنبہ/۲۶۱ھ مطابق ۸۷۵ھ صوی کو اس دار فانی کو خیر آباد کہہ دیا، اور اگلے دن ۲۵/رجب المرجب بروز دو شنبہ کو مدفون ہوئے، وانظر للتفصیل عن أحواله تاریخ بغداد ۱۳/۱۰۱ سیر أعلام النبلاء ۱۲/۵۵۷ طبقات الحنابلة ۱/۳۳۸ تذکرة الحفاظ ۲/۵۸۸ البدایة والنهاية ۱۱/۳۳ جامع الأصول ۱/۱۸۷ تذهیب التہذیب ۴/۲۷۔

إمام ترمذیؒ

نام و نسب

أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك البغلي جو کہ آپ کی کنیت ہے اس کے ساتھ زیادہ مشہور ہیں، بعض لوگوں نے آپ کا سلسلہ نسب محمد بن عيسى بن يزيد بن سورة بن السكن بتلایا ہے، لیکن اول صحیح ہے، "انظر سیر أعلام النبلاء ج ۱۳/ص ۲۷۰۔"

ولادت۔

آپ کی ولادت باسعادت/۲۱۰ھ میں شہر "ترمذ" کے "بوعلی" نامی گاؤں میں ہوئی، ابن الاثير الجزري نے آپ کی پیدائش/۲۰۹ھ بتلائی ہے۔

علمی اسفار، آپ کے مشائخ و تلامذہ

آپ نے علم حدیث کے حصول کیلئے خراسان، عراق و حرمین کا سفر کیا، اور طویل عرصے تک مقیم رہ کر وہاں کے محدثین عظام سے احادیث نقل کیں، لیکن آپ نے دیگر علمی مراکز میں سے

مصر و شام کا سفر نہیں کیا، آپ کے شیوخ کی تعداد ۳۵۳ تک بیان کی جاتی ہے، جس میں سے قتیبہ بن سعید، اسحاق بن راہویہ، ابو مصعب الزہری، عمر و بن علی الفلاس، محمد بن حمید الرازی مشہور و معروف ہیں۔ آپ نے امام مسلمؒ سے بھی حدیثیں روایت کی ہیں، ابوبکر احمد بن اسماعیل السمرقندی، مکحول بن الفضل النسقی، ربیع بن حیان الباہلی، أبو العباس محمد بن اسماعیل السمرقندی قابل ذکر ہیں آپ کے شیخ امام بخاریؒ نے بھی آپ سے حدیث نقل کی ہے، چنانچہ امام ترمذی خود فرماتے ہیں: عن ابی سعید قال النبی ﷺ یا علی لا یحل لأحد أن یجنب فی المسجد غیری وغیرک، یہ حدیث امام بخاریؒ نے مجھ سے سنی ہے۔ ”من مقدمة تحفة الاحوذی / ۲۷۲“ امام ترمذیؒ کو بعضوں نے مسلکاً شوافع بتلایا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ وہ مسلکاً حنبلی تھے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ نہ وہ حنبلی تھے اور نہ ہی شافعی بلکہ وہ مقلد محض تھے، یہی رای علامہ سخاویؒ اور علامہ تقی الدین ابن تیمیہؒ کی بھی ہے، علامہ مبارک پوری مقدمہ تحفة الاحوذی میں رقم طراز ہیں: ”کما أن البخاری متبعاً للسنة عاملاً بها مجتهداً غیر مقلد لأحد من الأئمة الأربعة وغیرهم، وكذلك مسلم، والترمذی، وأبو داود، والنسائی، وابن ماجه کلهم كانوا متبعين للسنة عاملين بها مجتهدين غیر مقلدين لأحد“، یعنی جیسے کہ امام بخاریؒ سنت کے متبع اس پر عامل اور مجتہد تھے نہ کہ ائمہ اربعہ اور انکے علاوہ میں سے کسی کی اتباع کرنے والے تھے، اسی طرح امام مسلمؒ، امام ترمذیؒ، ابو داؤدؒ، نسائیؒ اور ابن ماجہؒ تھے، سب کے سب سنت کے متبع اور اس پر عمل پیرا تھے، اجتہاد کرتے تھے کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے۔ (مقدمہ تحفة الاحوذی ص ۳۵۲)۔ لیکن ان کا یہ قول کلی طور پر صحیح نہیں ہے۔

آپ آخری ایام میں نابینا ہو گئے تھے، آپ کی وفات ۱۳/ رجب المرجب ۲۷۹ھ میں
 ”ترمذی“ میں ہوئی اور وہیں مدفون ہوئے۔

صحیح ترمذی

صاحب ”کشف الظنون“ جامع ترمذی کو صحیحین کے بعد تیسرا درجہ دیتے ہیں، لیکن علامہ
 سیوطی فرماتے ہیں کہ امام ترمذی کے اپنی صحیح ترمذی میں ”حدیث مصلوب“ اور ”حدیث کلبی“ اور
 اس جیسی دوسری ضعیف حدیثیں نقل کرنے کی وجہ سے اس کا مرتبہ سنن ابوداؤد اور نسائی سے گھٹ گیا
 ہے، ”التدریب ص ۶۰“ یعنی وہ صحیح ترمذی کو پانچواں درجہ دیتے ہیں، یہی رائی علامہ ذہبی کی بھی
 ہے، لیکن علامہ مبارکپوریؒ نے اس کا اپنے ”تحفة الاحوذی“ کے مقدمہ میں جواب دیا ہے اور
 صاحب ”کشف الظنون“ کی رائی کو رائج قرار دیا ہے، اور یہی اکثر علماء کی رائی ہے، واللہ اعلم
 بالصواب۔ امام ترمذیؒ کی اسکے علاوہ ”کتاب التاریخ“ ”الجامع الکبیر“ ”العلل“
 ”الشمائل النبویة“ مشہور تالیفات ہیں، مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو (تذکرۃ الحفاظ
 ج ۲ / ص ۶۳۴۔ تہذیب التہذیب ج ۹ / ص ۳۸۹۔ سیر اعلام النبلاء
 ج ۱۳ / ص ۲۷۰۔ مقدمۃ تحفة الاحوذی ص ۱۳۷۔)

امام ابوداؤدؒ

نام و نسب

ابوداؤد سلیمان بن الأشعث، بن إسحق بن بشیر بن شداد بن عمر
 والأزدی السجستانی، ابوداؤد آپ کی کنیت ہے جسکے ساتھ زیادہ مشہور ہیں۔

ولادت

آپ کی ولادت باسعادت ۲۰۲ھ میں ”مجتان“ میں ہوئی۔

علمی اسفار

آپ نے طلبِ حدیث کیلئے خراسان، عراق، شام، حجاز اور مصر کا سفر کیا، بغداد بار بار تشریف آوری ہوئی اور پھر وہیں سکونت اختیار فرمائی، آپ اپنے عمر کے آخری زمانہ میں وفات سے تقریباً چار سال قبل امیر بصرہ کی درخواست پر بغداد سے بصرہ منتقل ہو گئے تھے، اور بقیہ زندگی وہیں گزاری۔

آپ کے شیوخ و تلامذہ

حافظ بن حجر نے آپ کے شیوخ کی تعداد تقریباً تین سو بتائی ہے، جس میں ابوالولید الطیالسی، مسلم بن ابراہیم، احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ قابل ذکر ہیں۔ آپ امام احمد بن حنبل کے ممتاز شاگردوں میں سے ہیں، جسکی بناء پر کو آپ حنبلی کہا جاتا ہے، آپ سے روایت نقل کرنے والوں میں امام ترمذی اور امام نسائی کا بھی نام آتا ہے، بلکہ آپ کے شیخ خاص امام احمد بن حنبل نے بھی آپ سے ”حدیث المعتمرۃ“ نقل کی ہے۔ جس پر ابوداؤد فخر کیا کرتے تھے، وہ حدیث ”عتمرۃ“ یہ ہے ”ان رسول اللہ ﷺ سئل عن العتیرۃ فحسنھا“، امام ابوداؤد پر دیگر صحاح ستہ کے مصنفین کے مقابلے میں فقہی ذوق زیادہ غالب تھا، اسی بناء پر شیخ ابوالخلق شیرازی نے انہیں اپنی کتاب طبقات المتہمہ میں جگہ دی ہے، (ابوالخلق شیرازی شوافع کے ائمہ کبار میں سے ہیں جنہوں نے مختلف کتابیں تصنیف کی ہیں، جس میں سے فقہ میں ”المہذب“ نامی ایک کتاب لکھی جسکی امام نووی نے تقریباً ۲۲ جلدوں میں شرح لکھی ہے، جس سے احقر نے بہت استفادہ کیا اسکنہما للہ فی محبوبۃ جناتہ“۔

وفات

آپ نے شوال، ۲۷۵ھ، مطابق فروری، ۸۸۹ء میں بصرہ میں وفات پائی اور بصرہ ہی میں سفیان ثوری کے قبر کے پاس مدفون ہوئے۔

سنن أبی داؤد

ابوداؤد فرماتے ہیں کہ میں نے پانچ لاکھ احادیث میں سے ۴۸۰۰ کا انتخاب کر کے اپنے سنن میں جمع کیا ہے، جس میں انہوں نے صرف ایسی احادیث جمع کیں ہیں جو صحیح ہیں یا صحیح کے قریب ہیں، اور بعض احادیث ضعیف بھی ہیں لیکن ابوداؤد نے اسکے ضعف کی طرف واضح طور پر نشاندہی کر دی ہے، اسکے علاوہ آپ کی ”الرد علی القدریة“ ”الناسخ والمنسوخ“ ”فضائل الانصار“ ”مراسیل أبی داؤد“ قابل قدر تصنیفات ہیں۔ مؤخر الذکر کتاب بعض سنن کے نسخوں کے آخر میں ملتی بھی ہے، ”أنظر للبسط والتفصیل، تہذیب المہذب ج ۴ / ص ۱۶۹ طبع حیدرآباد دکن۔ ج ۳ / ص ۴۵۶ دار الفکر تاریخ بغداد ج ۹ / ص ۵۵۔ شذرات الذہب ج ۲ / ص ۱۶۷۔ البدایة والنهاية ج ۱۱ / ص ۵۴۔ بستان المحدثین ص ۱۱۸۔ تذکرة الحفاظ ج ۲ / ص ۱۵۳۔

إمام نسائیؒ

نام و نسب

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحرين دينار النسائي بعض سوانح نگاروں نے احمد بن علی لکھا ہے یعنی آپ کی نسبت علی کی طرف کی ہے حالانکہ وہ آپ کے دادا ہیں۔

ولادت باسعادت، نشوونما و علمی رحلات

آپ / ۲۱۵ھ / ۸۳۰ عیسوی میں خراسان کے شہر نسا میں پیدا ہوئے اسی نسبت سے آپ کو نسائی کہا جاتا ہے، چندہ سال کی عمر تک آپ اپنے شہر میں تعلیم حاصل کرتے رہے پھر / ۲۳۰ھ میں تحصیل علم کیلئے رخت سمر ہاندھا اور خراسان، عراق، خجاز، شام، مصر اور الجزائر کے جلیل القدر

محمد شین عظام سے حدیثیں روایت کیں۔

آپ کے اساتذہ و تلامذہ

امام نسائی کے اساتذہ میں قتیبہ بن سعید، اسحاق بن راہویہ، ہشام بن عمار، عیسیٰ بن حماد، حسین بن منصور السلمی اور محمد بن نصر المروزی قابل ذکر ہیں۔ ان کے پیشاثر تلامذہ میں سے ابو بکر الدولابی، ابو علی حسین نیساپوری، حمزہ بن محمد الکتابی، ابو بکر أحمد بن السنی، محمد بن عبد اللہ بن حبویہ اور أبو القاسم الطبرانی زیادہ مشہور ہیں۔

امام نسائی نے عالم اسلام کے علمی مراکز کا خوب چکر لگایا اور بالآخر مصر میں سکونت اختیار کر لی، طویل عرصہ تک مصر میں قیام پذیر رہنے کے بعد ناساعد حالات کی بناء پر ذوالقعدہ ۳۰۲ھ میں دمشق کا رخ کیا لیکن دمشق کا قیام آپ کے لئے بڑا صبر آزما اور اذیت ناک ثابت ہوا، چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ امام نسائی نے دمشق پہنچنے پر دیکھا کی اکثریت بنو امیہ کی طرف دار ہے، اور حضرت علی کے خلاف ہے، تو انھوں نے عوام کی ذہنی اصلاح کیلئے حضرت علی کے فضائل و مناقب میں ”کتاب الخصائص فی فضل علی بن ابی طالب“ تالیف کی، جب دمشق کی جامع مسجد میں لوگوں کو یہ کتاب سنائی تو وہ بڑے برا فروختہ ہوئے، پھر لوگوں نے امام نسائی سے حضرت امیر معاویہ کے فضائل کے بارے میں سوالات کئے، لیکن اپنی پسند کے مطابق جوابات نہ پا کر مایوسی اور غصہ کے عالم میں عوام امام موصوف پر پل پڑے اور انہیں بڑا سخت زد و کوب کیا، بعد ازاں انکی خواہش کے مطابق انہیں فلسطین کے شہر رملہ میں پہنچا دیا گیا۔

وفات

دار قطنی کہتے ہیں کہ امام نسائی حج کیلئے روانہ ہوئے راستے میں سخت بیمار ہوئے تو فرمایا مجھے کہ لے جاؤ، چنانچہ انکو مکہ لے جایا گیا جہاں وہ وفات پا گئے، اور مفاد مرودہ کے درمیان مدفون

ہوئے، آپکی وفات شعبان ۳۰۳ھ مطابق ۹۱۵ عیسوی میں ہوئی۔

سنن النسائی

امام نسائی نے ایک ضخیم کتاب ”السنن الکبریٰ“ تالیف کی جس میں صحیح وضعیف ہر قسم کی احادیث جمع کی گئی تھیں، پھر ضخامت کو کم کرنے اور صرف صحیح احادیث پر اکتفاء کرنے کی غرض سے ”السنن الکبریٰ کی تلخیص کر کے ”المجتبیٰ“ تالیف کی، موجودہ اور مروجہ السنن یہی ”المجتبیٰ“ ہے، صحاح ستہ میں اسکا پانچواں مقام ہے، اور سنن میں اسکا تیسرا مقام ہے۔ سنن نسائی میں ۵۷۶۱ حدیثیں جمع کی گئیں ہیں۔ ”أنظر البداية والنهاية ج ۱۱ / ص ۱۲۳۔ تهذيب التهذيب ج ۱ / ص ۳۶ تا ۳۹۔ شذرات الذهب ج ۲ / ص ۲۳۹۔ طبقات الشافعية ج ۲ / ص ۸۳۔ تذكرة الحفاظ ج ۲ / ص ۲۴۱۔ بستان المحدثين ۱ / اردو ترجمہ عبدالمسیح کراچی ص ۱۸۸ تا ۱۹۰۔

امام ابن ماجہ

نام و نسب

أبو عبد الله محمد بن يزيد بن عبد الله ابن ماجه الربعي القزويني ابن ماجه کے ساتھ مشہور ہیں، ابن ماجہ کی تشریح میں مؤرخین کا زبردست اختلاف ہے، عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ ماجہ انکے والد کا لقب تھا، لیکن شاہ عبدالعزیز نے (عجالة نافعہ مطبع مہجائی دہلی ص ۱۸) میں اسے غلط قرار دیا ہے، اور بستان المحمدین ص ۱۱۲ میں اپنی یہ تحقیق پیش کی ہے کہ ابن ماجہ ان کی والدہ کا نام تھا، ابوالحسن السندی متوفی / ۱۱۳۸ھ نے اپنی شرح ”لأربعین“ اور مرتضیٰ الزبیدی متوفی ۱۲۰۵ھ نے ”تاج العروس“ میں بھی یہی لکھا ہے، کہ ماجہ محمد بن یزید کی والدہ کا نام تھا، ابن ماجہ عجی نژاد تھے، انکی نسبت نسلی نہیں ہے، بلکہ نسبت ولاء ہے۔ اردو دائرۃ المعارف اسلام آباد ص ۲۷۶۔

ولادت

آپ ۲۰۹ھ مطابق ۸۲۳ء میں شہر ”قروین“ میں پیدا ہوئے، یہ خلیفہ مامون رشید کا زمانہ تھا جسکی علم دوستی و علم پروری ضرب المثل ہے۔

تحصیل علم کیلئے آپ کے رحلات و شیوخ و تلامذہ

آپ نے تحصیل علم کیلئے عراق، بصرہ، کوفہ، بغداد، مکتہ المکترہ، المدینۃ المنورۃ، شام، مصر اور مشرق وسطیٰ کے اکثر علمی مراکز کا سفر کیا، آپ کے اساتذہ میں سے ابراہیم بن المنذر، ہشام بن عمار، ابوبکر بن ابی شیبہ، جبارہ بن المغلس، ابو مصعب الزہری زیادہ مشہور ہیں اور آپ سے محمد بن یحییٰ الالبہری، احمد بن روح البغدادی، احمد بن محمد بن حکیم المدینی نے شرف تلمذ حاصل کیا۔

وفات

آپ ۲۲ رمضان المبارک ۲۷۳ھ مطابق ۱۸ فروری ۸۸۶ء کو اپنے مولائے حقیقی سے جا ملے، یہ المصمد علی اللہ کا عہد خلافت تھا۔

فائدہ۔ واضح رہے کہ امام نسائی کے علاوہ صحاح ستہ کے تمام مؤلفین کا انتقال اسی خلیفہ کے

عہد میں ہوا۔

سنن ماجہ

سنن ابن ماجہ عموماً صحاح ستہ میں شمار کی جاتی ہے، بیان کیا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ابو الفضل محمد بن طاہر (متوفی ۵۰۷ھ) نے اس کتاب کو صحاح ستہ میں شمار کیا تھا، متاخرین میں سے علامہ سیوطی متوفی ۹۱۱ھ، عبد الغنی التاہی متوفی ۱۱۳۳ھ، عبد الغنی البجدی متوفی ۱۲۹۵ھ اور عام محدثین و معنفین اور اطراف و جبال نے اسے صحاح ستہ میں شمار کیا ہے، اور یہی عام متاخرین کا فیصلہ ہے، لیکن ابن مندۃ متوفی ۳۹۵ھ، ابن الاثیر متوفی ۶۰۶ھ، ابن صلاح متوفی ۶۴۳ھ

علامہ لودوی متولی ۶۷۶ھ وغیرہم اے صحاح ستہ میں شامل نہیں کرتے بلکہ بعض صحاح غیر پرانے لکھ کر دیتے ہیں، اور بعض خصوصاً اہل مغربہ موطا مالک کو صحاح ستہ کے دمرہ میں شامل کرتے ہیں۔
 ماجہ نے اپنی سنن میں تقریباً "۱۳۳۱" احادیث جمع کی ہیں جس میں سے "۶۰۰۲" حدیثیں وہی ہیں جو صحاح ستہ کے باقی پانچوں کتابوں میں موجود ہیں اور باقی "۱۳۳۹" حدیثیں ایسی ہیں جنہوں نے
 ماجہ ہیں، آپ نے اسکے علاوہ (خصائص علی) (فضائل الصلوة) (مل یم دليلة) (اسماء الربوة
 والتمیز لاہم) (کتاب الفقہاء) (مسند علی) نامی کتابیں تالیف کیں۔

امام ابن ماجہ کے احوال کی مزید تفصیل کیلئے دیکھیں "وفیات الاعیان ج ۱/ ص ۴۸۴
 تذکرۃ الحفاظ ج ۲/ ص ۱۸۹" "الکامل" "البداية والنهاية ج ۱۱/ ص ۱۵
 تہذیب التہذیب ج ۹/ ص ۲۵۔

امام الطحاویؒ

نام نسب

أبو جعفر محمد بن سلامة بن الأزدي الهجري المصري للطحاوی،
 الأزد عرب کا ایک مشہور قبیلہ ہے جو "الحجر" کی ایک شاخ ہے، آپ کو طحاوی آپ کے گاؤں کی طرف
 نسبت کرتے ہوئے کہا جاتا ہے اور آپ اسی کے ساتھ زیادہ مشہور ہیں۔

ولادت و نشوونما

آپ ۲۳۹ھ میں پیدا ہوئے جیسا کہ آپ کے شاد گراہن یونس نے بیان کیا ہے ماسی پراکٹر
 مؤرخین کا اتفاق ہے اور یہی صحیح ہے، دوسرا قول ۲۳۰ھ کا ہے جو ضعیف ہے۔
 آپ کی پرورش ایک علمی خاندان میں ہوئی، آپ کے والد ذی علم لوگوں میں سے تھے،
 اشعار اور اسکے روایت پر بڑی بصیرت رکھتے تھے، آپ کی والدہ کا بھی شمار اصحاب شرف میں ہوتا

جو عموماً امام شافعیؒ کی مجلسوں میں جایا کرتی تھیں، اور آپ کے ماموں امام حرنی جو امام شافعیؒ کے شاگرد تھے اور ان کے علوم کے سب سے بڑے حامل و ناشر تھے امام طحاوی نے ان سے علم فقہ حاصل کیا اور امام شافعیؒ کی مرویات ان سے حاصل کیں، اسکے علاوہ آپ مسجد عمرو ابن العاص میں مختلف علمی حلقوں میں مختلف علماء سے اپنی علمی پیاس بجھاتے تھے، بعد میں آپ نے مستقل طور پر حنفی مسلک کو اختیار کر لیا، اس کی مختلف وجہیں بیان کی جاتی ہیں، اس کی ایک وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام طحاوی حنفی کتابوں کا بکثرت مطالعہ کرتے تھے، امام مزنیؒ نے یہ دیکھ کر ان سے کہا: ”والله لا یجی منك شیء“ (خدا کی قسم تجھ کو کچھ نہیں آئے گا) تو امام طحاوی اس پر ناراض ہو گئے پھر مستقل طور پر فقہ حنفی کو اختیار کر لیا، چنانچہ جب امام طحاوی کسی مشکل سبق کا درس دیتے یا کسی مشکل مسئلہ کا جواب دیتے تو فرماتے ”رحم الله خالی لوکان حیال کفر عن یمینی“ (اللہ میرے ماموں پر رحم فرمائے اگر آج وہ زندہ ہوتے تو اپنے قسم (والله لا یجی منك شیء) کا کفارہ دیتے۔ (انظر الفوائد البہیة فی تواجہ الحنیفة / ۴۲) دوسری وجہ اسکے برعکس بیان کی جاتی ہے، چنانچہ محمد بن الشروطی نے امام طحاوی سے پوچھا، لم خالفت مذهب خالك واخترت مذهب أبي حنیفة؟ آپ نے اپنے ماموں کا مذہب ترک کر کے امام ابو حنیفہؒ کا مذہب کیوں اختیار کر لیا، تو امام طحاوی نے فرمایا: ”لانی کنت أری خالی یدیم النظر فی کتب أبي حنیفة فذلك انتقلت إلیه“ (کیونکہ میں اپنے ماموں کو ہمیشہ ابو حنیفہؒ کی کتابوں میں نظر گزرائے دیکھتا تھا۔ اس وجہ سے میں مذہب حنفیہ کی طرف منتقل ہو گیا، انظر شرح العقیة الطحاویة لابن أبي العز / ۳۱) اسکے علاوہ اور بہت سی وجوہات مذہب أبي حنیفة کے اختیار کرنے پر بیان کی جاتی ہیں۔

امام طحاویؒ کے اسفار

امام طحاویؒ کو حصول علم کیلئے زیادہ سفر کی ضرورت پیش نہ آئی کیونکہ مصر اس زمانہ میں علمی

مرکز کی حیثیت رکھتا تھا، البتہ ایک مرتبہ والی مصر احمد بن طولون نے قیدیوں کے متعلق کسی معاملہ میں شام بھیجا تھا، آپ نے اس موقع کو غنیمت جانا اور وہاں آپ نے بڑے بڑے حنفی عالموں سے علمی استفادہ کیا۔

آپ کے شیوخ و تلامذہ

آپ کے اساتذہ میں امام مزنی الشافعی متوفی ۲۶۴ھ، امام نسائی متوفی ۳۰۳ھ، امام ربیع بن سلیمان المرادی صاحب الامام الشافعی متوفی ۲۷۰ھ، قاضی احمد بن ابی عمران البغدادی متوفی ۲۸۰ھ قابل ذکر ہیں، اور شاگردوں میں سلیمان بن احمد الطبرانی متوفی ۳۶۰ھ، مسلمہ بن القاسم القرطبی متوفی ۳۵۳ھ اور قاضی مصر ابو عثمان الأزدی کے اسماء نمایاں ہیں۔

امام طحاوی کی تصنیفات

امام طحاوی نے مختلف موضوعات پر تقریباً تیس کتابیں تصنیف کی ہیں جن میں سے چند مقبول و مشہور کتابیں یہ ہیں، (۱) شرح معانی الآثار، یہ آپ کی سب سے پہلی تصنیف ہے، (۲) شرح مشکل الآثار (۳) مختصر الطحاوی فی الفقہ الحنفی (۴) سنن الشافعی اس میں اپنے ماموں امام مزنی سے امام شافعی کی مرویات نقل کی ہیں، (۵) العقیدۃ الطحاویۃ (۶) الشروط الصغیرۃ اس میں کتاب البیوع، الشفع، الاجارات، الصدقات، المملوکات، الموقوفات، کے مسائل مذکور ہیں۔

وفات

آپ ۵ ذی القعدہ ۳۲۱ھ کو اپنے مالک حقیقی سے جا ملے اور مصر میں مقام قرافہ میں مدفون ہوئے۔

الاحادیث ومصطلحاتها

یہ بات یہاں واضح دینی چاہئے کہ حدیث کا اطلاق نفس الامر میں متن حدیث پر ہوتا ہے، لیکن محدثین کے یہاں موضوع بحث سند حدیث ہوتی ہے، اور وہ حدیث بول کر سند حدیث مراد لیتے ہیں، یعنی حدیث کا صحیح ہونا اس کا ضعیف ہونا یا مرسل و منقطع ہونا وغیرہ ان سب کا دار و مدار سند پر ہوتا ہے، لہذا جب سند صحیح ہوگی تو پوری حدیث کے صحیح ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا، اور اگر سند میں کوئی راوی ضعیف ہو تو حدیث کے ضعیف ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا، کیونکہ عموماً متن حدیث سے فی نفسہ کوئی بحث نہیں کی جاتی ہے، چنانچہ علامہ الجرجانی فرماتے ہیں: "اعلم أن متن الحديث نفسه لا يدخل في البحث عند أرباب الحديث إلا نادراً بل يكتسب صفة من القوة والضعف بحسب أوصاف الرواة من العدالة والضبط والحفظ (الديباج المذهب) للسيد الشريف الجرجاني ۱۳/۱" یعنی یہ بات واضح دینی چاہئے کہ فی نفسہ متن حدیث کا محدثین کے نزدیک بحث میں داخل ہونا نادر الوقوع ہے بل کہ وہ قوت و ضعف کی صفت کو راویوں کے عدالت، ضبط اور حفظ جیسے اوصاف کے اعتبار سے حاصل کرتے ہیں، چنانچہ ہماری بھی یہاں انواع حدیث سے مراد انواع اسانید احادیث ہیں۔

حدیث اور اصول حدیث

تعریف الحدیث: الحدیث لغة: يطلق على الخبر كما يطلق على الجديد ضد القديم۔ حدیث لفظ اسکا اطلاق خبر پر ہوتا ہے، نیز اسکے معنی نئے کے بھی ہوتے ہیں جو قدیم کی ضد ہے۔ اصطلاحاً ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلْقِيَّةٍ أو خُلُقِيَّةٍ وكذا ما أضيف إلى الصحابي أو التابعي۔ اصطلاح میں حدیث

اس قول یا فعل یا تقریر یا صفت غلطی (فطری صفت) یا صفت غلطی (اخلاقی صفت) کو کہا جاتا ہے، جسکی نسبت آپ ﷺ کی طرف کی جائے اور ایسے ہی جسکی نسبت صحابی یا تابعی کی طرف ہوا سکو بھی حدیث کہا جاتا ہے۔

✓ حدیث قولی کی مثال ”عن عائشہؓ قالت: قال النبی ﷺ: لا تسبوا الأموات فإنہم قد أفضوا إلى ما قدموا (رواہ البخاری فی کتاب الجنائز باب ما ینہی من سبب الموت حدیث نمبر ۱۳۹۳) یعنی حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ مردوں کو گالی مت دو کیونکہ وہ پہنچ گئے ہیں اس چیز تک جسکو انہوں نے پیش کیا تھا۔

✓ حدیث فعلی کی مثال

عن البراءؓ قال کان رکوع النبی ﷺ وسجودہ وإذا رفع رأسہ من الركوع وبين السجدين قريبا من السواء، یعنی نبی کریم ﷺ کا رکوع اور سجدہ اور جب رکوع سے سر اٹھاتے اور دونوں سجدوں کے درمیان تقریباً برابر وقت لگتا، ”رواہ البخاری فی کتاب الاذان باب الإطمأنينة حين يرفع رأسہ من الركوع ۸۰۱“ واضح رہے کہ حدیث، خبر اور اثر یہ تینوں تقریباً ہم معنی ہیں اور ایک دوسرے کے مرادف ہیں چنانچہ حافظ ابن حجرؒ شرح النخبة میں فرماتے ہیں ”الخبر عند علماء الفن مرادف الحديث“، لیکن بعض لوگوں کا کہنا ہے ”الحديث ماجاء عن النبی ﷺ والخبر ماجاء عن غیرہ“ اور اثر جمہور کے نزدیک مرفوع و موقوف دونوں طرح کی حدیث کو کہا جاتا ہے، کما قال النووی (شرح صحیح مسلم ۶۳، ۱) البتہ فقہاء خراسان کے نزدیک اثر کا اطلاق حدیث موقوف علی الصحابة والتابعین پر ہوتا ہے (حاشیہ قواعد فی علوم الحدیث، ص ۲۵)

✓ حدیث تقریری کی مثال

معاویہ بن اہکمؓ کی ایک باعدی قسمی، ایک مرتبہ آپ ﷺ نے اس سے پوچھا ایں اللہ؟

اس باندی نے جواب دیا فی السماء آپ ﷺ نے پوچھا من انا؟ اس باندی نے جواب دیا
 ائت رسول الله تو آپ ﷺ نے فرمایا اسکو آزاد کر دو، آپ ﷺ نے باندی کے دونوں جوابوں
 پر کچھ بھی نہیں کہا بلکہ اسکو آزادی کا پروانہ صادر فرمادیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ آپ نے اس کی
 تصویب فرمائی (أخرجه مسلم فی صحیحہ فی کتاب المساجد ومواضع الصلاة باب
 تحريم الكلام فی الصلاة ونسخ ملکان من إباحته / ۵۳۷)

حدیث وصف خلقی کی مثال

عن أنس قال كان النبي ﷺ أجود الناس وأشجع الناس ، رواه
 البخاری فی کتاب الجهاد والسير، باب إذا فزعوا بالليل / ۳۰۴۰

حدیث وصف خلقی کی مثال

عن البراء قال كان رسول الله ﷺ أحسن الناس وجهاً وأحسنه
 خلقاً ليس بالطويل البائن ولا بالقصير، یعنی آپ ﷺ باعتبار چہرے کے سب سے
 زیادہ خوبصورت تھے اور باعتبار خلقت کے سب سے زیادہ اچھے تھے، نہ بہت زیادہ لمبے تھے اور نہ
 ہی پستہ قد تھے (رواہ البخاری فی کتاب المناقب باب صفة النبي ﷺ)۔

اصول حدیث

اصول حدیث کی تعریف

علم بقواعد يعرف بها أحوال السند والمتن، من حيث القبول
 والرد۔ یعنی ایسے قواعد کا جاننا جس سے سند و متن کے احوال قبول و رد کی حیثیت سے جانا جائے۔
 السند: لغت، سہارا لگانا، سند کو سند اس لیے کہتے ہیں کیونکہ حدیث کا سہارا اور اسکا دار و مدار اسی پر
 ہوتا ہے۔

اصطلاح میں سند سلسلۃ الراوی الموصلة إلى المتن کو کہتے ہیں، یعنی راویوں کا سلسلہ جو متن تک پہنچانے والا ہو۔

المتن: لغة ما صلب من الأرض وارتفع، یعنی سخت زمین جو قدرے بلند ہو۔
 اصطلاحاً: ما انتهى إليه السند من الكلام، یعنی جس کلام تک سند ختم ہو جائے (وہی متن ہے)۔

اصول حدیث کا موضوع

سند و متن ہے قبول اور رد کے اعتبار سے۔

اصول حدیث کی غرض و غایت: تاکہ صحیح و سقیم حدیث کے اندر امتیاز حاصل ہو سکے۔

أقسام الحديث من جهة المسند إليه

یعنی جسکی طرف حدیث کی نسبت کی جائے گی اس اعتبار سے حدیث کی چار قسمیں ہیں۔

✓ (۱) حدیث قدسی (۲) حدیث مرفوع (۳) حدیث موقوف (۴) حدیث مقطوع۔

✓ (۱) حدیث قدسی

قدسی ما خوذہ قداسہ سے، جسکے معنی طہارت، نکافت کے ہیں، حدیث قدسی کہتے ہیں: ما رواه النبی ﷺ عن ربہ تبارک وتعالیٰ یعنی جسکو آپ ﷺ اپنے رب کی جانب سے بیان کریں، حدیث قدسی کو حدیث ربانی اور حدیث الہی بھی کہتے ہیں، مثلاً: عن اُبی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ ﷺ: قال اللہ تعالیٰ: أعددت لعبادی الصالحین ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر (رواہ صحیح البخاری فی باب صفة أهل الجنة ۴۷۷۹) یعنی میں نے اپنے نیک بندوں کیلئے ایسی چیزیں تیار کر رکھی ہیں جسکو نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہے اور نہ کسی کان نے سنا ہے اور نہ کسی انسان کے دل میں گھٹکا ہے۔

حدیث قدسی، قرآن اور حدیث نبوی میں فرق

ان تینوں میں فرق یہ ہے کہ قرآن کے الفاظ اور اسکے معنی اللہ کی جانب سے ہیں۔ اور اس کی تلاوت عبادت ہے، اور اس کی چھوٹی سی چھوٹی صورت معجزہ ہے، اس کی صحت یقینی ہے، جنبی پر اسکا چھونا اور اسکا پڑھنا حرام ہے، ایسے ہی محدث پر اسکا چھونا حرام ہے، اور اس کی روایت بالمعنی جائز نہیں۔

بہر حال حدیث قدسی تو اسکے الفاظ اور معنی اللہ کی جانب سے ہیں، لیکن اس کی تلاوت عبادت نہیں ہے اور نہ ہی وہ معجزہ ہے، وہ صحیح اور حسن بھی ہوتی ہیں ضعیف اور موضوع بھی ہوتی ہیں، حدیث اصغر اور حدیث اکبر کی صورت میں اسکا پڑھنا اور اسکا چھونا ناجائز ہے، اور اس کی روایت بالمعنی جائز ہے۔

حدیث نبوی: اس کے الفاظ رسول کی جانب سے ہیں، اس کی تلاوت عبادت نہیں ہے، اور نہ ہی وہ معجزہ ہے، اس میں صحیح حسن ضعیف اور موضوع ہر طرح کی حدیثیں ہوتی ہیں، حدیث اصغر اور حدیث اکبر ہر حال میں اسکا چھونا اور اسکا پڑھنا جائز ہے اور اس کی روایت بالمعنی جائز ہے، (الاتحافات السنیة فی الأحادیث القدسیة) جو علامہ مناوی کی تالیف کردہ ہے، جس میں انھوں نے ۲۷۲، احادیث قدسیہ جمع کی ہیں۔ اسی نام کی ایک کتاب محمد المدینی کی ہے جس میں انھوں نے ۸۶۳، احادیث قدسیہ جمع کی ہیں۔

(۲) حدیث مرفوع

حدیث مرفوع کی دو قسمیں ہیں (۱) حدیث مرفوع صریحی (۲) حدیث مرفوع حکمی۔

حدیث مرفوع صریحی: وهو ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصف في خلقه وخلقته۔ یعنی جس قول یا فعل یا تقریر یا وصف خلقی اور وصف خلقی کی نسبت نبی ﷺ کی طرف کی جائے وہ حدیث مرفوع ہے۔ اس کی تمام تر تشریحات مابقی

میں گزر چکیں۔

حدیث مرفوع حکمی۔ وہو ماکان له حکم المضاف إلى النبی ﷺ، یعنی جو چیز نبی کریم ﷺ کی طرف نسبت کئے جانے کے حکم میں ہو (لیکن آپ ﷺ کی طرف صراحۃً نسبت نہ کی گئی ہو)۔

حدیث مرفوع حکمی کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) صحابی کسی چیز کی نسبت آپ ﷺ کے عہد کی طرف کرے اور آپ ﷺ کو وہ چیز معلوم تھی یا نہیں اس کا ذکر نہ کرے، مثلاً حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کہتی ہیں، نحرنا (ذبحنا) علی عہد النبی فرساً فأکلنہ۔ یعنی ہم نے آپ ﷺ کے زمانے میں گھوڑا ذبح کیا پھر اس کو کھا لیا۔ رواہ البخاری باب النحر والذبح، ۵۵۱، مسلم باب فی أکل لحوم الخیل۔

(۲) صحابی کسی چیز کے بارے میں بیان کرے (یہ سنت میں سے ہے) مثلاً ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: من السنة أن یُخفی التشہد یعنی تشہد کا آہستہ پڑھنا سنت میں سے ہے۔ (رواہ أبو داؤد فی کتاب الصلاة باب فی إخفاء التشہد ۹۸۶، ترمذی فی أبواب الصلاة، باب أن یُخفی التشہد ۲۹۱ الحاکم ۱/۲۳۰)۔

(۳) صحابی: أمرنا، یا نہینا، یا أمر الناس نقل کرے، مثلاً: حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، أمر الناس أن یکون آخر عہد ہم بالبیت إلا أنه خُف عن الحائض۔ (رواہ البخاری فی کتاب الحج باب طواف الوداع ۱۷۵۵)۔

✓ (۳) حدیث موقوف

حدیث موقوف کہتے ہیں، ما أضيف إلى الصحابة من أقوالهم وأفعالهم وتقديراتهم موقوفاً عليهم لا يتجاوز به إلى رسول الله ﷺ، یعنی جس چیز کی نسبت صحابہ کی طرف کی جائے ان کے اقوال، افعال اور ان کے تقریرات میں سے جو انہی پر موقوف

ہوں آپ ﷺ کی طرف تجاوز نہ ہوں۔ حدیث موقوف میں بھی صحیح، حسن، ضعیف اور موضوع حدیثیں ہوا کرتی ہیں۔ حدیث موقوف کی مثال: حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: إِذَا أَصْبَحْتَ فَلَا تَنْتَظِرُ الصَّبَاحَ إِذَا أَصْبَحْتَ فَلَا تَنْتَظِرُ الْمَسَاءَ وَخُذْ مِنْ صِحَّتِكَ لِمَرْضِكَ وَمِنْ حَيَاتِكَ لِمَوْتِكَ۔ (رواہ البخاری کتاب الرقاق ۴۱۶) یعنی جب تو شام کرے تو صبح کا انتظار مت کر، اور جب تو صبح کرے تو شام کا انتظار مت کر، صحت کو مرض سے پہلے غنیمت جان اور زندگی کو موت سے پہلے غنیمت جان۔

(۴) حدیث مقطوع

✓ مَا أَضِيفَ إِلَى التَّابِعِينَ مِنْ أَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ وَتَقْرِيرَاتِهِمْ، حدیث مقطوع میں بھی صحیح، حسن، ضعیف اور موضوع ہوا کرتی ہیں۔

حدیث مقطوع کی مثال: عن ابن سیرین قال: إِنْ هَذَا الْعِلْمَ دِينَ، فَاَنْظُرُوا

عَنْ تَاخِذُونَ دِينَكُمْ (رواہ مسلم فی مقدمۃ صحیحہ)

أقسام الحديث من حيث القبول والرد

حدیث 'قبول' اور 'رد' کے اعتبار سے دو قسموں میں منقسم ہوتی ہے، یعنی کس حدیث پر عمل کیا جائے گا اور کس پر عمل نہ کیا جائے گا اس اعتبار سے حدیث کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) حدیث مقبول (۲) حدیث مردود

(۱) حدیث مقبول کی دو قسمیں ہیں (۱) حدیث صحیح (۲) حدیث حسن، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں، (۱) صحیح لذاتہ (۲) صحیح لغيرہ۔ (۱) حسن لذاتہ (۲) حسن لغيرہ۔

صحیح لذاتہ: وهو خبر الواحد المتصل بالسند بنقل عدل تام الضبط

غير معلل ولا شاذ، (قواعد فی علوم الحديث ۳۳) یعنی صحیح لذاتہ وہ خبر واحد ہے، جسکی سند متصل ہو، عادل نقل کرے، جو تام الضبط ہو، وہ حدیث معلل و شاذ نہ ہو۔ عدل کا

مطلب یہ ہے کہ وہ عاقل، بالغ، اور مسلمان ہو، مرویہ و تقویٰ کا حامل ہو، شرک، فسق و بدعت ہر طرح کے برے اعمال سے پرہیز کرتا ہو اور صحیح طریقے سے حدیثیں حفظ کر لیتا ہو۔

المحلل: معطل یہ ہے کہ حدیث میں کوئی ضعف کی ایسی علیحدہ تھی ہو جس پر ماہرین ہی مطلع ہو پاتا ہے۔

شاذ: شاذ یہ ہے کہ ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ کی مخالفت کرتا ہو۔

✓ صحیح لغیرہ: اگر ان صفات میں معمولی نقص آجائے اور وہ نقص دوسرے طریق سے

پورا ہو جائے تو اسکو صحیح لغیرہ کہتے ہیں۔

حسن لذاتہ: فإن خف الضبط والصفات الأخری فیہ فهو الحسن

لذاتہ، یعنی اگر اسکے حفظ میں قدرے خفت آجائے، باقی صحیح کے تمام صفات اس میں موجود ہوں تو

اس کو حسن لذاتہ کہتے ہیں۔

هذا حديث حسن صحيح

امام ترمذیؒ اپنی سنن میں بارہا فرماتے ہیں: "هذا حديث حسن صحيح"،

اسکا کیا مطلب ہے؟ علماء کی طرف سے اس کی مختلف توجیہات کی جاتی ہیں، (۱) اسکا ایک مطلب

یہ ہے کہ اس حدیث کی دو سندیں ہوتی ہیں، ایک اس کے حسن ہونے کا تقاضہ کرتی ہے، اور دوسری

سند اسکے صحیح ہونے کا تقاضہ کرتی ہے، اس نسبت سے امام ترمذیؒ نے "هذا حديث حسن صحيح"

✓ فرمایا، (۲) اگر اس حدیث کی ایک سند ہو لیکن وہ حدیث کچھ لوگوں کے نزدیک صحیح ہے، اور کچھ

لوگوں کے نزدیک حسن ہے اسلئے آپ اس کو "هذا حديث حسن صحيح" فرماتے ہیں،

(۳) بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر اس کی دو سندیں ہوں تو "هذا حديث حسن صحيح" میں

حسن سے مراد حسن لذاتہ ہے اور صحیح سے مراد صحیح لغیرہ ہے، اور اگر ایک ہی سند ہو تو حسن سے مراد

حسن المعنی اور صحیح سے مراد صحیح السند ہے، تفہیم (معظم الحدیث ۳۶)۔

حسن لغیرہ: اور اگر یہ کسی (حفظ میں خفت) کسی دوسرے طرق سے پوری ہو جائے تو

اس کو حسن فقیر کہتے ہیں۔

— (۲) الحديث المردود

وہ حدیثیں جو لائق رد ہوتی ہیں انکی دو قسمیں ہیں (۱) ضعیف (۲) موضوع۔

(۱) حدیث ضعیف: وهو الذي فقد فيه الشرائط المعتبرة في الصحة والحسن كلاً أو بعضاً ويذم راويه لشذوذ أو نكارة أو علة يعنى ضعیف وہ حدیث ہے جس میں صحیح اور حسن کے معتبر شرائط کلی یا جزوی طور پر مفقود ہوں، اور اسکے راوی کی مذمت کی جائے اس کے شاذ ہونے کی وجہ سے یا منکر ہونے کی وجہ سے یا علت کی وجہ سے۔

حدیث ضعیف کے ضعف کے بھی مراتب ہوتے ہیں، یعنی بعض حدیث کم ضعیف ہوتی ہیں تو بعض حدیث کے ضعف میں زیادتی ہوتی ہے۔ حدیث ضعیف لائق استدلال نہیں ہوتی لیکن علماء کے نزدیک مواعظ، قصص اور فضائل اعمال میں حدیث ضعیف میں قدرے تساہل سے کام لینا جائز ہے، علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے ”الاجوبة الفاضلة“ میں ۵۹۲۳۶ سیر حاصل بحث کی ہے، (منہو میں مراجعت فرمائیں) حدیث ضعیف کی بہت ساری قسمیں ہیں، لیکن بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) مرسل (۲) منقطع۔

(۱) مرسل: اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں تابعی بلا واسطہ آپ ﷺ کی طرف نسبت کرے، مثلاً: عن سعید بن المسيب قال: قال رسول الله ﷺ: من صرف اباه فليقتلوه (أخرجه أبو داود في مراسيله ۳۳۵، باب ما جاء في بر الوالدين)۔ اس سند میں سعید بن المسيب جو کہ تابعی ہیں، صحابی راوی کو حذف کر کے براہ راست نبی کریم ﷺ کی طرف نسبت کر رہے ہیں۔ حدیث مرسل میں متعدد تالیفات ہیں۔ (الم - مراسيل لأبي داود) (المرسل لأبي حنبل) (جامع التحصيل في احكام المراسيل)

للعلائی)۔ قابل ذکر ہیں۔

(۲) منقطع: کل خبر لم يتصل إسنادہ، علی ای وجه کان انقطاعہ۔
یعنی ہر ایسی خبر جس کی سند متصل نہ ہو۔ سند کا انقطاع کسی بھی طریقے سے ہو (چاہے انقطاع وسط
سند سے ہو یا اخیر سند سے ہو، ایک راوی منقطع ہو یا دو راوی منقطع ہوں) یہ منقطع عام ہے اس میں
مرسل، معلق اور معطل انقطاع کی تمام قسمیں داخل ہو جائے گی۔ (معلق کہتے ہیں: جس حدیث
کی سند کے ابتداء سے ایک یا دو راوی ساقط ہوں۔ ”معطل“ کہتے ہیں جس حدیث کی سند سے بیہم
دو یا دو سے زیادہ راوی ساقط ہوں)۔ منقطع کی مثال: قال ابن ماجہ: حدثنا جعفر بن
مسافر حدثنی کثیر بن ہشام: حدثنا جعفر بن برقان عن میمون بن مہران
عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول اللہ ﷺ: إذا دخلت علی مریض
فمرہ أن یدعولک فإن دعائہ کدعہ الملائکۃ۔ یعنی جب تو کسی مریض کے پاس عیادت
کیلئے جائے تو تو اس سے اپنے لیے دعاء کی درخواست کر کیوں کہ اس کی دعاء ملائکہ کی دعاء کی طرح
ہے (رواہ ابن ماجہ فی کتاب الجنائز باب ماجاء فی عیادۃ المریض ۱۴۴۱) اس حدیث
کی سند میں انقطاع بایں معنی ہے کہ میمون بن مہران، حضرت عمر بن الخطابؓ سے بلا واسطہ روایت
کر رہے ہیں، حالانکہ ان کی پیدائش ۴۰ ہجری میں ہوئی اور عمر بن الخطابؓ ۲۳ ہجری میں شہید ہو گئے
تھے۔ لہذا یہ بات واضح ہو گئی کہ دونوں کے مابین کسی ایک راوی کا انقطاع ہے۔

(۲) موضوع۔ الخبر المكذوب علی رسول اللہ ﷺ یعنی وہ خبر جو آپ

ﷺ کی طرف جھوٹی منسوب ہو اسکو حدیث موضوع کہتے ہیں۔

احادیث موضوع کے سلسلے میں علماء کی مختلف تالیفات ہیں۔

۱. الموضوعات لأبی الفرج عبدالرحمن بن الجوزی۔ ۲. النار المنیف لابن

القیم، ۳. اللآلی المصنوعة فی الأحادیث الموضوعه لجلال الدین السیوطی، ۴۔

الفوائد المجموعة فی الأحادیث الموضوعة لمحمد بن علی الشوکانیؒ کافی مشہور ہیں۔

کتب حدیث کا تعارف

یہ ایک حقیقت ہے کہ مسلمانوں نے علم حدیث کیلئے جو محنت و مشقت کی مثال قائم کی ہے اس کی مثال پیش کرنے سے تاریخ قاصد و عاجز ہے، یہی وجہ ہے کہ مذہب اسلام سب سے مندو معتبر اور مستحکم دین ہے، جس کے ایک ایک لفظ کی حقانیت سورج کی روشنی سے بھی زیادہ واضح ہے۔ بڑے بڑے معاندین اسلام بھی یہ حقیقت تسلیم کرنے پر مجبور ہو گئے کہ محمد ﷺ جو چیزیں ۱۴ سو سال پہلے لیکر آئے تھے وہ اب بھی جوں کی توں محفوظ ہیں، جس کی وجہ ہمارے علماء کی بے پایاں کوششیں اور کاوشیں ہیں، چنانچہ علماء نے مختلف زمانے میں مختلف پیرائے میں علم حدیث کی بہت سی کتابیں تصنیف کیں جس میں سے بہت سی محفوظ ہیں، تو بہت سی زمانے کے ادھیڑ بن کے حوادث میں گم ہو گئیں۔

ہم کتب حدیث کو دو حصوں پر تقسیم کر کے بحث کریں گے، طبقات کتب حدیث، ۲۔ انواع کتب حدیث۔

طبقات کتب حدیث

علماء نے حدیث کی کتابوں کو صحت احادیث اور ان کے ضعف و حسن کے اعتبار سے متعدد طبقات میں تقسیم کیا ہے۔

طبقة اولی: اس طبقے کے تحت وہ کتابیں آتی ہیں جن میں صحیح، متواتر، آحاد اور حسن حدیثیں مذکور ہیں جو سب کی سب قابل استدلال ہیں۔ یہ کتابیں صحیح بخاری، صحیح مسلم ہیں اور امام مالکؒ کے الموطا کو بھی اسی میں شامل کیا جاتا ہے۔

طبقة ثانیہ: اس کے تحت وہ کتابیں آتی ہیں جو طبقہ اولی کے کتب حدیث کے تقریباً

مساوی ہیں، لیکن ان میں بعض ضعیف روایات مذکور ہونے کی وجہ سے صحت میں ان کے مرتبے کو نہیں پہنچ پاتیں۔ وہ کتابیں جامع ترمذی، سنن ابو داؤد، سنن ابن ماجہ، مسند احمد بن حنبل اور نسائی ہیں۔

طبقہ ثالثہ: اس طبقے میں ان کتابوں کو شامل کیا گیا ہے جن میں ضعیف احادیث مثلاً مضطرب، شاذ، منکر وغیرہ موجود ہیں اور بعض احادیث کے رجال بھی مجہول ہیں ایسی کتابیں مصنف بن ابی شیبہ، مسند طیالس، مسند عبد بن حمید، بیہقی، طبرانی و طحاوی کی کتب ہیں۔

طبقہ رابعہ: اس طبقے میں بالکل غیر معتبر کتابیں شامل ہیں، یہ کتابیں بالعموم قصہ گو، واعظین، صوفیہ، مؤرخین اور اہل بدعت نے مدون و مرتب کی ہیں، جیسے ابن مردویہ اور ابن شاہین وغیرہما کی کتابیں۔

انواع کتب احایث

کتب صحاح: اس میں صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ترمذی، سنن ابی داؤد، نسائی، ابن ماجہ بعض علماء نے ابن ماجہ کے بجائے مؤطا امام مالک کو اور بعض نے مسند دارمی کو صحاح ستہ میں شامل کیا ہے۔

جامع: حدیث کی ایسی کتاب کو کہا جاتا ہے جو حدیث کے مصطلح آٹھ بابوں پر مشتمل ہو۔ یہ آٹھ ابواب یہ ہیں۔ ۱۔ باب العقائد، ۲۔ باب الأحکام، ۳۔ باب الرقاق، ۴۔ باب آداب الطعام والشراب، ۵۔ باب التفسیر والتاریخ والسير، ۶۔ باب السفر والقیام والقعود، ۷۔ باب الفتن، ۸۔ باب المناقب والمثالب۔

مسند: حدیث کی اس کتاب کو مسند کہتے ہیں جس میں ہر صحابی کی مرویات کو الگ الگ تحریر کیا جاتا ہے، جس میں سے مسند امام احمد بن حنبل اور مسند ابی داؤد و طیالس کافی مشہور ہیں۔

معجم: معجم حدیث کی وہ کتابیں ہیں جس میں حروف تہجی کی ترتیب سے مختلف شیوخ مختلف شہروں کے رہنے والے روایات اور مختلف قبائل سے نقل رکھنے والے راویوں کی احادیث

الک الگ درج کی جاتی ہیں۔

مسنن: حدیث کی وہ کتابیں جو فقہی ابواب کے اعتبار سے مرتب کی جائیں، جیسے سنن ابی داؤد، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ، سنن بیہقی، سنن دارمی، سنن دارقطنی وغیرہ۔

مُصَنَّف: مصنف وہ کتابیں جو سنن کے ہم مفہوم یا اس سے متعلق مرویات پر مشتمل ہوں مصنف کہلاتی ہیں۔ بعض محدثین ایسی کتابوں کو جامع بھی کہتے ہیں۔ جیسے مصنف بن ابی شیبہ طحاوی کی شرح معانی الآثار، امام بخاری کی جامع کبیر و جامع صغیر، امام محمد کی کتاب الآثار بھی اسی زمرے میں داخل ہیں۔

مستدرک: حدیث کی اس کتاب کو کہتے ہیں جو کسی مؤلف کی مقرر کردہ شرائط کے مطابق لکھی جائے۔ مثلاً وہ حدیثیں جو بخاری میں مذکور نہیں ہیں لیکن وہ امام بخاری کی مقرر کردہ شرائط کے مطابق ہیں اب اگر ان حدیثوں کو مرتب کیا جائے تو اس کو مستدرک کہیں گے۔ جیسے مستدرک حاکم جو بخاری و مسلم کی مقرر کردہ شرائط کے مطابق ان احادیث کا مجموعہ ہے جنہیں ان دونوں نے روایت نہیں کیا ہے۔

مُستخرج: حدیث کی اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں راوی کسی مشہور حدیث کی کتاب کے مصنف کی احادیث کو اپنی اسناد سے روایت کرے اور وہ صاحب کتاب کے ساتھ اس کے شیخ یا اس سے اوپر کے درجے میں مسلسل روایت مل جائے۔ مثلاً امام بخاری نے ایک روایت نقل کی عن عبد اللہ بن مسleme عن ملک عن یحیٰ بن سعید عن عمرة عن عائشة اب اگر دوسرا شخص اسی سند کو بخاری کے واسطے کے بغیر عبد اللہ بن مسleme سے نقل کرتا ہے تو اس کو مستخرج کہیں گے۔ اس کا قاعدہ یہ ہے کہ اس سے حدیث کی تقویت ہوتی ہے کیونکہ اب اس حدیث کے دو سندیں ہو گئیں۔ اس سلسلہ میں ابو بکر علی ترمذی کی ”مستخرج ترمذی“ مشہور ہے۔

جزء: حدیث کی وہ کتاب جس میں کسی ایک صحابی یا ایک شیخ کی مرویات کو جمع کر دیا جائے اس کو جزء کہتے ہیں۔ مثلاً جزء ابی بکر جس میں صرف حضرت ابو بکر کی روایت کردہ احادیث کو مدون کیا گیا ہے، یا اگر کسی خاص موضوع پر احادیث کو جمع کیا گیا ہو تو اس کو بھی جزء کہیں گے، ان

اجزاء میں علامہ سیوطیؒ کی "جزء فی صلاة الضحیٰ" امام ابن الجوزیؒ کی "جزء فی الاخلاص"، امام بیہقیؒ کی "شعب الایمان" مشہور و معروف ہیں۔

کتاب الانساب: اس میں حدیث کے راویوں کے نسب سے بحث کی گئی ہے، علامہ تاج الدین سمعانیؒ کی "لأ نساب" محبت الدین بغدادیؒ کی "أنساب الحمدین" اسی موضوع پر ہیں۔
وفیات: یہ وہ کتاب ہوتی ہے جس میں صحابہ اور متاخرین روایات کے حالات اور وفات مذکور ہوتے ہیں علامہ ذہبیؒ کی "لأ اعلام بو فیات لأ اعلام" سمعانیؒ کی "تاریخ الوفات للمتاخرین من الرواة" مشہور ہیں۔

موضوعات: اس میں صحیح احادیث کو موضوع احادیث سے منقح کیا گیا ہے۔ اس سلسلہ میں علامہ ابن ابراہیم ہمدانیؒ نے "کتاب الموضوعات من احادیث الرفوعات" علامہ سیوطیؒ نے "کتاب اللآلی المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة" لکھی۔
کتاب العلل: علل سے مراد یہ ہے کہ بظاہر حدیث کسی سقم سے خالی ہو لیکن اس میں کوئی ایسا سبب خفی ہو جو اس کی صحت کو مشکوک کر دے، اس موضوع پر امام بخاریؒ امام مسلمؒ اور امام ترمذیؒ وغیرہ نے کتاب العلل لکھیں۔

رجال حدیث: اس میں راویان حدیث کے حالات مذکور ہوتے ہیں۔ اس موضوع پر امام بخاریؒ نے "تاریخ کبیر" لکھی، جس میں عہد رسالت سے اپنے عہد تک کے راویان حدیث کے حالات تحریر کئے ہیں، جن کی مجموعی تعداد چالیس ہزار مرد و عورت کے قریب ہے۔ ابو نعیم اصفہانیؒ کی "تاریخ اصفہان" ابوبکر خطیب بغدادیؒ کی "تاریخ بغداد" ابن عساکر دمشقیؒ کی "تاریخ دمشق" حاکم کی "تاریخ نیساپور" ابن ماجہ قزوینیؒ کی "تاریخ قزوین" علامہ نوویؒ کی "تہذیب لأ سماء واللغات"، حافظ بن حجرؒ کی "تہذیب التہذیب" علامہ ذہبیؒ کی "تہذیب التہذیب" فن رجال کی مشہور کتابیں ہیں۔

کتاب الایمان

الایمان: مشتق من الأمن، مصدر من باب افعال، معناه عدم الخوف والحصول علی طمانیة۔ یعنی ایمان امن سے مأخوذ ہے جس کے معنی خوف کا نہ ہونا سکون کا حاصل ہونا۔

ایمان کی شرعی تعریف: ایمان کی متعدد الفاظ سے متعدد تعریضیں کی گئی ہیں، امام نوویؒ ایمان کی جامع مانع تعریف یہ کرتے ہیں جو سب سے زیادہ مشہور ہے۔ الایمان فی لسان الشرع: هو التصديق بالقلب والعمل بالأركان (شرح صحيح مسلم للنوی ۱۴۶/۱ دار الفکر)۔ علامہ بن حجرؒ ایمان کی یہ تعریف رقم طراز ہیں۔ تصديق الرسول فيما جاء به عن ربه (فتح الباری ۶۲/۱ دار الفکر) یعنی رسول کی اس چیز میں تصدیق کرنا جس کو وہ اپنے رب کی طرف سے لیکر آئے۔ امام نوویؒ اور علامہ بن حجرؒ دونوں نے جو ایمان کی تعریف کی ہے اگر دونوں تعریفوں کو ملا دیا جائے تو ایمان کی ہر اعتبار سے ایک بہترین تعریف معرض وجود میں آئے گی تفعلیک واصل۔

اہل سنت والجماعت کے نزدیک تصدیق بالقلب ایمان میں اصل اصول ہے اور ایمان اعمال کے مکملات ہیں اس لئے گناہ کبیرہ کا مرتکب مؤمن رہے گا اور اپنے اعمال کی سزا پا کر جنت میں داخل ہوگا ان شاء اللہ۔

الایمان مرکب أو بسیط؟

عمل بالا ارکان جیسے نماز، روزہ، زکاۃ، حج یہ ایمان کا جز ہیں یا نہیں؟ بالفاظ دیگر کہئے کہ ایمان ارکان سے مرکب ہے یا غیر مرکب (بسیط) ہے، یعنی بغیر ارکان کے ادائیگی کے ایمان مسلم ہوگا یا نہیں؟۔ ایک جماعت ایمان کے مرکب ہونے کی قائل ہے جس میں ائمہ ثلاثہ، خوارج اور معتزلہ ہیں۔ اور دوسری جماعت ایمان کے بسیط (غیر مرکب بالا ارکان) ہونے کی قائل ہے جس

۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶

میں امام ابو حنیفہؒ اکثر فقہاء و متکلمین، کرامیہ، جہمیہ اور مرجیہ ہیں۔ پھر ان کے مابین ایمان کی تشریح و توضیح میں اختلاف شدید ہے۔

ایمان کے مرکب کے قائلین کے مطابق ایمان کی تشریح

(۱) امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور جمہور محدثین کے نزدیک ایمان تین اجزاء سے مرکب ہے، اقرار باللسان، تصدیق بالجمان (القلب) عمل بالارکان، لیکن ان حضرات کے نزدیک تصدیق بالجمان ہی اصل اصول ہے اور دونوں ارکان مکملات ایمان میں سے ہیں یعنی ان دونوں ارکان کے بغیر بھی ایمان برقرار رہے گا لیکن ناقص ہوگا۔

معتزلہ کے نزدیک اصل ایمان تینوں (اقرار باللسان، تصدیق بالجمان، عمل بالارکان) سے مرکب ہے، اگر ان میں ایک بھی فوت ہوا تو وہ ایمان سے خارج ہو جائے گا، لہذا ان کے نزدیک مرتکب گناہ کبیرہ ایمان سے خارج ہو جاتا ہے، چونکہ وہ جنت اور دوزخ کے درمیان ایک تیسری منزل کے قائل ہیں اس لئے ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ نہ جنت میں جائے گا کبیرہ کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے، اور نہ جہنم میں جائے گا (دل میں ایمان موجود ہونے کی وجہ سے) بلکہ دونوں منزلوں کے درمیان معلق ہو جائے گا۔

خوارج کا مذہب بھی بالکل معتزلہ کی طرح ہے لیکن وہ چونکہ جنت اور دوزخ کے درمیان کسی تیسری منزل کے قائل نہیں ہے اس لئے ان کے نزدیک گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا خارج از ایمان ہو کر جہنم میں جائے گا اور ہمیشہ اسی میں رہے گا۔

معتزلہ و خوارج کی دلیل۔ ان کے نزدیک گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے آدمی ایمان سے خارج ہو جائے گا۔ قال النبی ﷺ العهد الذی بیننا و بینہم الصلاة، فمن ترکھا فقد کفر، یعنی ہمارے درمیان اور کفار کے درمیان عہد نماز ہے جس نے اس کو ترک کیا تو اس نے کفر کیا۔) عن ابی ہریرۃ لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن (اخرجه

مسلم ۱/ ۵۷ و البخاری کتاب الحدود ۶۸۱۰)۔ ان احادیث سے وہ استدلال کرتے ہیں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں حدیثوں میں تارک صلاۃ کو کافر اور زانی کو خارج از ایمان قرار دیا گیا، لہذا گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جائے گا اور مخلد فی النار ہوگا۔

جواب: قال النبی ﷺ: "يُخْرَجُ مِنَ النَّارِ مَنْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ الْإِيمَانِ" (باحالہ عمدۃ القاری ۱/ ۱۱۷)، ایسے ہی دوسری جگہ ابو ذر غفاریؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ وَإِنْ سَدَقَ"۔ یہ احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں جس شخص کے دل میں ذرہ برابر ایمان ہوگا یا اللہ کی وحدانیت کا قائل ہوگا، وہ ایک نہ ایک دن ضرور جنت میں جائے گا، اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کبیرہ گناہ کرنے والا مخلد فی النار نہیں ہوگا بلکہ اپنے اعمال کی سزا پا کر جنت میں جائے گا۔

معتزلہ و خوارج کی مستدل احادیث کا جواب: جن احادیث سے انہوں نے استدلال کیا یہ احادیث تغلیظ و تشدید پر محمول ہیں نہ کہ حکم صریح پر دلالت کرنے کیلئے ہیں (جیسے آپ ﷺ کا دوسری جگہ ارشاد ہے: "النِّكَاحُ مِنْ سُنَّتِي فَمَنْ رَغِبَ عَنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي"۔ اس حدیث کا ظاہری مطلب یہی ہے کہ نکاح نہ کرنے والا مسلمانوں میں سے نہیں ہے بلکہ اسلام سے خارج ہے، بلکہ اگر ہم اس کے اور ظاہری مطلب پر جائیں تو اس وعید کے تحت وہ بھی آجائے گا جو بالغ ہونے کے بعد غیر منکح رہا چاہے تھوڑے عرصہ تک نکاح سے اعراض کئے رہا ہو، اس حدیث کے ظاہری مطلب کی بناء پر وہ اتنا وقت ایمان سے خارج ہے لیکن اس کے قائل وہ بھی نہیں ہیں۔ ایسے ہی دوسری حدیث: "مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ" کے اگر ظاہر پر جائیں تو اس سے ہر وہ مسلمان اسلام سے خارج ہو جائے گا جس کی کفار کے ساتھ کھانے، پینے، رہنے، سہنے یا کسی بھی عمل خارج میں مشابہت ہو جائے، حالانکہ اس کے کافر ہونے کا قائل کوئی بھی نہیں ہے۔

✓ چنانچہ ”من ترکھا فقد کفر“، اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص ترک ملاقا کو ✓
حلال سمجھتا ہے وہ کافر ہے۔

✓ لا یزنی الزانی الخ“ یہ بھی حدیث تعلیظ و تشدید اور تمثیل کیلئے ہے، کہ زنا کرنے والا ✓
کامل مؤمن نہیں ہے بلکہ ناقص مؤمن ہے، اس سے مؤنیت کی بالکل نفی نہیں ہے، بلکہ مؤنیت
سے نفی کمال کی نفی ہے۔

خلاصہ کلام صرف کافر و مشرک ہی جہنم میں جائیں گے اور گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا
اگر اللہ چاہے گا تو اس کی مغفرت فرما دے گا اور اگر چاہے گا تو اس کو سزا دینے کے بعد جنت میں داخل
کر دے گا، چنانچہ ارشاد ربانی ہے، ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونِ ذَلِكَ
لِمَنْ يَشَاءُ“، (مزید تفصیل کیلئے دیکھئے شرح مسلم للنووی ۴/۲)۔

ایمان کے بسیط کے قائلین کے مطابق ایمان کی تشریح

امام ابو حنیفہؒ، فقہاء اور متکلمین کے نزدیک ایمان بسیط ہے، یعنی اصل ایمان صرف
تصدیق قلبی کا نام ہے اور اعمال وغیرہ مکملات ایمان ہیں۔ اور گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ ایمان سے
خارج ہوتا ہے اور نہ ہی کافر، اگر اس نے گناہوں سے توبہ کر لی تو اس کے گناہ معاف ہو سکتے
ہیں، اگر بغیر توبہ کے مرا تو خدا کی مرضی چاہے وہ معاف کرے اور چاہے عذاب دے، اَللّٰهُمَّ
قِنَا عَذَابَ النَّارِ۔

جہمیہ: کے نزدیک ایمان کیلئے صرف معرفت قلبی کافی ہے۔ تصدیق بھی ضروری نہیں
صرف علم و یقین کافی ہے۔

جہمیہ کی دلیل: عن عثمان بن عفان قال: قال النبی ﷺ: مَنْ مَاتَ
وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ. (أخرجہ مسلم: ۲۶)، وہ کہتے ہیں کہ اس میں
کہیں تصدیق کا ذکر نہیں بلکہ لا الہ الا اللہ کی معرفت و علم پر دخول جنت کی بشارت ہے۔

جواب: ان کا یہ استدلال بالکل بدیہی المطلان ہے، کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا علم ہی کافی ہوتا اور تصدیق نہ ہوتی تو آپ کو فرعون کو بھی مؤمن کہنا پڑے گا، کیونکہ قرآن میں فرعون کے بارے میں ارشاد ربانی ہے ﴿لَقَدْ عَلِمْت مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، یعنی تحقیق کہ تو نے جان لیا کہ ان تمام چیزوں کو نہیں نازل کیا مگر آسمان وزمین کے رب نے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فرعون کو آسمان وزمین کے رب (اللہ تعالیٰ) کا علم تھا لیکن اس کی تصدیق نہ کرنے کی وجہ سے وہ کافر ٹھہرا، اگر آپ کے قول کے مطابق علم خداوندی ایمان کیلئے کافی ہوتا تصدیق کی ضرورت نہ ہوتی تو فرعون بھی مؤمن ہوتا کیونکہ وہ بھی جانتا تھا کہ آسمان وزمین کا کوئی رب ہے۔ ایسے ہی اگر اللہ تعالیٰ کی معرفت ایمان کیلئے کافی ہوتی تصدیق کی حاجت نہ ہوتی تو اہل کتاب بھی مؤمن ہوتے، چنانچہ قرآن کریم میں ہے ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، لیکن اہل الکتاب حق کے معرفت و علم کے باوجود کافر کہلائے۔ نیز ابوطالب کو بھی اللہ تعالیٰ کا علم و یقین تھا لیکن تصدیق نہ کرنے کی وجہ سے کافر ہی ٹھہرے۔

اور جس حدیث سے جہمیہ نے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ”وہو یعلم أن اللہ لا إله الا اللہ“ میں ”یعلم“ ”یؤمن و یصدق“ کے معنی میں ہے اور اس صورت میں یہ حدیث قرآن کی آیات اور دیگر احادیث سے متعارض بھی نہیں ہوگی۔

مرجیہ: کے نزدیک ایمان کیلئے صرف تصدیق بالقلب کافی ہے اقرار باللسان شرط نہیں ہے اور تکمیل ایمان کیلئے اعمال صالحہ کی ضرورت نہیں ہے، ان کے نزدیک تصدیق بالقلب کرنے والا کتنا ہی عظیم گناہ کرے پھر بھی وہ جنت میں جائے گا، چنانچہ ان کا مشہور مقولہ ہے ”لا تضد مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة (الملل والنحل ۱/۸۷)۔ یعنی گناہ سے ایمان کو نقصان نہیں پہنچتا جیسے نیک کفر کے ساتھ نفع نہیں دیتی۔

دلیل: من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق۔ وہ کہتے ہیں کہ لا إله إلا الله کے قائل کیلئے جنت کی خوشخبری ہے چاہے وہ زنا کرے چاہے وہ چوری کرے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک لا إله إلا الله کا قائل جنت میں ان شاء اللہ ضرور داخل ہوگا لیکن اپنے برے اعمال کی سزا پا کر، جیسا کہ اس سلسلے میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں اور فاسقوں کیلئے جہنم کی وعیدیں بھی آئی ہیں۔ چنانچہ جبیر بن مطعم سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، لا يدخل الجنة قاطع رحم، دوسری جگہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے جو حذیفہ بن الیمان سے مروی ہے، لا يدخل الجنة قتات (چغلیخوڑ)، اسی طرح کی ایک روایت ابن مسعود سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر، (مسلم حدیث ۹۱، احمد ۲/۸۵)۔ ان احادیث سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ مؤمن فاسق بھی جہنم میں جاسکتا ہے، لہذا یہ کہنا کہ مؤمن فاسق ہر حال میں بخشا بخشا یا ہے سراسر خام خیالی اور امید سرائی ہے۔

گد امیہ: ایمان کے بسیط ماننے والوں میں کرامیہ بھی ہیں، ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت صرف اقرار باللسان ہے بشرطیکہ دل میں انکار نہ ہو، ان کے یہاں تصدیق بالقلب شرط نہیں ہے۔

دلیل: ان کا استدلال حضرت اسامہ کے واقعہ سے ہے جس میں انہوں نے ایک کافر کو قتل کر دیا جس نے خوفِ ایمان کا اظہار کیا تھا آپ ﷺ نے اس کے قتل پر ناراضگی کا اظہار فرمایا تو حضرت اسامہ نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ اس نے خوفِ ایمان کا اظہار کیا تھا تو اس پر آپ ﷺ نے غصہ میں فرمایا فہلا شقت قلبہ (تو نے کیوں نہ اس کا دل چیر دیا۔ یعنی دل چیر کر دیکھ لیتے کہ وہ ایمان دل سے لایا ہے یا ظاہرِ ایمان کا اقرار کر رہا ہے)۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اقرار باللسان ایمان کیلئے کافی ہے، تبھی تو آپ ﷺ نے اقرار باللسان کرنے

والے کافر کے قتل پر اظہارِ ناراضگی فرمائی، کیونکہ اس کا اقرار باللسان معتبر تھا، اسی وجہ سے آپ ﷺ نے اس کے قتل پر غصہ کا اظہار فرمایا۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ دنیا میں انسان ظاہری امر کا مکلف ہے اور تصدیقِ قلبی ایک مخفی امر ہے، جس کے حال پر مطلع ہونا ناممکن ہے، لہذا جو شخص بھی کلمہ پڑھے گا اس کو مؤمن سمجھا جائے گا اور اس کے مطابق اس کے ساتھ معاملہ کیا جائے گا۔ اور رہے زبان سے اقرار کرنے والے اور دل سے تصدیق نہ کرنے والے یعنی منافق تو وہ سراسر کافر ہیں ان کا ایمان قطعاً معتبر نہ ہوگا، چنانچہ ارشادِ ربانی ہے ﴿وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾، ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾، ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ ان کے ایمان کے زبانی اقرار کے باوجود ان کے ایمان کی نفی گئی ہے، لہذا کرامیہ کا یہ کہنا بالکل فاسد و باطل ہے کہ ایمان کیلئے اقرار باللسان کافی ہے۔

امام ابوحنیفہ اور ائمہ ثلاثہ و محدثین کے مابین اختلاف

امام ابوحنیفہ ایمان کے بسیط ہونے کے قائل ہیں اور ائمہ ثلاثہ و جمہور محدثین ایمان کے مرکب ہونے کے قائل ہیں۔ نفس الامر میں دونوں فریقین کے مابین اختلاف لفظی ہے، کیونکہ ائمہ جو ایمان کو مرکب قرار دیتے ہیں ان کی اس سے مراد ایمان کامل ہے۔ اور امام ابوحنیفہ جو ایمان کو بسیط قرار دیتے ہیں، ان کی اس سے مراد اصل ایمان ہے، ورنہ نفس الامر میں دونوں فریقوں کے نزدیک گناہ کبیرہ کا مرکب ایمان سے خارج نہیں ہوگا البتہ فاسق ہو جائے گا، اگر اس نے توبہ کر لی تو اس کے گناہ معاف ہو سکتے ہیں، اگر توبہ نہ کی تو خدا کی مرضی "إِنْ شَاءَ عَفَا" و "إِنْ شَاءَ عَذَّبَ"۔

اس اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے زمانہ میں معتزلہ و خوارج کا زور تھا جو ایمان کو مرکب مانتے تھے اور گناہ کبیرہ کے مرکب کو خارج از ایمان قرار دیتے تھے اس لئے امام

ابو حنیفہ نے ان کی تردید میں ایمان کو بسیط قرار دیا۔ اور ائمہ ثلاثہ کے زمانہ میں مرجع و جہمیہ کا زور تھا، جو ایمان کے بسیط ہونے کے قائل تھے، صرف ایمان کو نجات کیلئے کافی سمجھتے تھے، اور ارکان مثلاً نماز، روزہ، زکاۃ، حج وغیرہ کو غیر ضروری چیز قرار دیتے تھے، اس لئے جمہور نے ان کی تردید میں ایمان کو مرکب قرار دیا۔

(الإيمان يزيد وينقص أم لا؟)

یہ بھی اختلاف ائمہ ثلاثہ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک لفظی ہے صرف تعبیرات کا فرق ہے، لیکن اس کے باوجود بھی اس پر جانہین سے بڑی طول طویل بحثیں ہوتی ہیں۔ ائمہ ثلاثہ ایمان کی کمی زیادتی کے قائل ہیں۔

دلیل: فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً (توبہ) هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم (فتح)۔
ان آیات میں صراحتہ ایمان کی زیادتی کا ذکر ہے جو اس بات پر دلیل ہے کہ ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے۔

حنفیہ کی دلیل۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جن آیتوں میں ایمان کا تذکرہ ہے اس میں زیادتی مؤمن بہ کی ہے۔ یعنی آپ ﷺ کے زمانہ میں قرآن کی آیتوں کا نزول ہوتا تھا جب آیتیں اترتیں تو لوگ اس پر ایمان لے آتے تو گویا مؤمن بہ (جس پر ایمان لایا جائے) بڑھتا رہا، خلاصہ کلام آیات میں ایمان کی کمی زیادتی کا اعتبار مؤمن بہ کے اعتبار سے ہے۔

ان آیات کی دوسری توجیہ یہ ہے کہ ان آیات سے مراد یہ ہے کہ ایمان میں کیفیات کے اعتبار سے زیادتی ہو سکتی ہے، نفس ایمان کے اعتبار سے کمی زیادتی نہیں ہو سکتی کیونکہ نفس ایمان ایک ماحیث ہے اور ماحیث میں کمی زیادتی کا تصور ناممکن ہے۔

اس اختلاف کو حقیقی و مثبت نظر سے دیکھا جائے تو یہ اختلاف اہتباری ہے یعنی جمہور ایمان

میں کی زیادتی کے قائل دوسرے اعتبار (کامل ایمان) سے ہیں، اور امام ابوحنیفہ ایمان میں کمی زیادتی کی نفی کے قائل دوسرے اعتبار (نفس ایمان) سے ہیں، نتیجہ کے اعتبار سے دونوں فریق متحد ہیں کہ فاسق کافر نہیں ہوگا۔ مزید تفصیل کیلئے دیکھئے: (اللسل والنحل ۱۰۷)۔

ایمان و اسلام میں باہمی نسبت

ایک قول یہ ہے کہ ایمان اسلام میں مساوی کی نسبت ہے یعنی ایمان اور اسلام ایک ہی چیز ہیں۔ دلیل: ارشادِ باری ہے۔ وَأَخْرَجْنَا مِنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، اس آیت میں المسلمین سے مراد اس سے پہلے مذکور المؤمنین ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ایمان و اسلام کے مابین عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، اسلام عام اور ایمان خاص ہے، اس صورت میں ایمان سے مراد انقیاد (اطاعت) باطنی اور اسلام سے مراد مطلقاً انقیاد چاہے ظاہری ہو یا باطنی۔

تیسرا قول یہ ہے کہ ایمان و اسلام میں بتائیں کی نسبت ہے اس صورت میں ایمان سے مراد انقیاد باطنی اور اسلام سے مراد انقیاد ظاہری ہے اور یہ بات واضح ہے کہ باطن و ظاہر میں بتائیں ہے۔

أيكلف الكفار الفروع؟

یعنی کیا کفار فروع کے مکلف ہیں؟۔ یعنی روزہ زکاۃ حج وغیرہ کفار پر فرض ہے یا نہیں؟ امام مالک امام شافعی اور حنفیہ میں سے علماء عراقیین کے نزدیک کفار فروع کے اعتقاد اور اداء دونوں جہت سے مخاطب ہیں، لہذا ان کو آخرت میں عبادت پر عدم اعتقاد اور عدم ادائیگی دونوں پر عذاب ہوگا۔

حنفیہ میں سے علماء سمرقند اور مشائخ ماوراء النہر کا خیال ہے کہ کفار فروع کے صرف اعتقاد مخاطب ہیں اس کے اعتقاد نہ کرنے کی وجہ سے ان کو عذاب دیا جائے گا اور عدم ادائیگی کی وجہ سے عذاب نہیں دیا جائے گا۔

جبکہ حنفیہ میں سے ایک تیسری جماعت کا کہنا ہے کہ کفار صرف ایمان کے مخاطب ہیں، عبادات کے مخاطب نہیں ہیں نہ اداء اور نہ اعتقاد، لہذا آخرت میں ان کو صرف عدم ایمان پر عذاب دیا جائے گا۔

علماء ماوراء النہر کی دلیل: آپ ﷺ نے معاذ بن جبل کو یمن کا والی بنا کر بھیجے وقت کچھ دعوتی نصیحتیں ارشاد فرمائیں، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: **إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَأَنْ يَرْسُولَ اللَّهُ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَذَلِكَ فَأَعْلَمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا ذَلِكَ فَأَعْلَمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُوْخَذُ مِنْ أَغْنِيَاءِهِمْ فَتُرَدُّ فِي فُقَرَائِهِمْ فَإِنْ هُمْ الْخُ ، (أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ بِخَارِی ۱۴۵۸ ، ابوداؤد، ترمذی ۶۲۵)۔**

انہوں نے حدیث مذکور میں **فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا** لفظ سے استدلال کیا ہے بایں طور پر کہ پہلے آپ ﷺ نے ایمان کی دعوت دینے کا حکم فرمایا پھر نماز، روزہ اور زکاۃ کی دعوت دینے کا حکم فرمایا اور آپ ﷺ نے اس کو ”ان شرطیہ“ کے ساتھ بیان فرمایا تو اس کا مطلب یہ نکلا کہ اگر وہ ایمان لے آئیں تو ان کو نماز، روزہ اور زکاۃ کے بارے میں بتلانا کیونکہ اب وہ اعمال کے مکلف بن چکے ہیں۔ اور اگر ایمان نہ لائیں تو ان کو اعمال کے بارے میں بتلانے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن یہ دلیل حنفیہ ہی کے اصول کے مغایر ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک مفہوم مخالف جہت نہیں ہے اور یہاں مشائخ سمرقند، ماوراء النہر مفہوم مخالف سے استدلال کر رہے ہیں جو صحیح نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل: قرآن کریم میں سے کدستی جہنمی سے پوچھیں گے **مَاسَلَمَکُمْ فِی سَفَرٍ** کس چیز نے تم کو جہنم میں پہنچایا تو جہنمی کا جواب، **هُوَ کَا لَمْ نَکَ مِنَ الْمُصْلِحِیْنَ وَلَمْ نَکَ**

نَطْعُ الْمُسْکِیْنَ، (۲) دوسری جگہ ارشاد باری ہے۔ **فَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِیْنَ الذِّیْنَ لَا یُؤْتُونَ**

الزَّکَاةَ، یہ آیت بھی اس بات پر صریح دلیل ہے کہ مشرکین ایمان کے علاوہ نماز اور زکاۃ کے بھی

مکلف ہیں، اسکے ترک کی وجہ سے ان کو عذاب دیا جائے گا جیسا کہ پچھلی آیت میں گذرا۔

باب إطلاق اسم الکفر علی من ترک الصلاة

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک تارک صلاۃ کافر ہو جاتا ہے جبکہ جمہور کے نزدیک تارک صلاۃ کافر نہیں ہوتا بلکہ وہ فاسق کہلائے گا۔

امام احمد بن حنبلؒ کی دلیل: عن جابرؓ يقول سمعت النبی ﷺ يقول: إن بین الرجل و بین الشریک و الکفر ترک الصلاة، (مسلم بوداؤد، ترمذی، احمد)۔

(۲) عن بريدة قال: قال رسول الله ﷺ: العهد الذي بیننا و بینهم الصلاة فمن ترکها فقد کفر، (ابن ماجہ ۷۵)۔

جمہور کی طرف سے اس حدیث کے متعدد جوابات دیئے گئے، (۱) تغلیظاً کافر کیا گیا، (۲) یہ اس شخص کے متعلق ہے جو ترک صلاۃ کو حلال جانتا ہو، (۳) کفر سے مراد فعل الکفر ہے یعنی کافر جیسا عمل کہانہ یہ کہ وہ کافر ہو گیا۔

باب جزاء تارک الصلاة

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تارک صلاۃ مستحق قتل نہیں ہوگا بلکہ اس کو قید کر دیا جائے گا اگر بین دن کے اندر توبہ کر لے تو فیہا نعمت، ورنہ اس کو کوڑے مار مار کر لہو لہان کر دیا جائے۔

ائمہ ثلاثہ اس بات کے قائل ہیں کہ تارک صلاۃ کو قتل کر دیا جائے گا۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن رسول الله ﷺ قال أمرت أن أقاتل الناس حتی يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ، یقیموا الصلاة ویؤتوا الزکاة (البہ أخرجه البخاری و مسلم)۔

احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ”حدیث اقاتل الناس“ اس میں لفظ قاتل استعمال کیا

گیا ہے، نہ کہ لفظ قتل اور دونوں میں فرق ہے، قتال عموماً مقابلہ کرنے کیلئے استعمال ہوتا ہے اور قتل کسی کو جان سے مار ڈالنے کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ یہ حدیث بالکل ایسے ہی ہیں جیسا کہ آپ ﷺ نے نمازی کی آگے سے گزرنے والے کے بارے میں فرمایا کہ اگر کوئی نمازی کے آگے سے گزرے تو اسے روکو فان ابی فلیقاتلہ یعنی اگر وہ نہ مانے تو اس سے قتال کرو، تو کیا یہاں کوئی قتال سے قتل مراد لے سکتا ہے؟ اگر ہم جمہور کی مستدل حدیث پر عمل کریں تو پھر ہر کافر واجب القتل ہے چہ جائیکہ وہ ذمی ہی کیوں نہ ہو کیونکہ وہ لوگ نہ اللہ کی وحدانیت کا اقرار کرتے ہیں اور نہ آپ ﷺ کی رسالت کا۔

باب الكبائر والصغائر

گناہ کبیرہ و صغیرہ کی تشریح و تعیین میں متعدد اقوال ہیں۔

(۱) حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کے ایک قول کے مطابق ہر وہ چیز جس سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا وہ گناہ کبیرہ ہے۔ ان کے اس قول کے مطابق کوئی گناہ صغیرہ ہوتا ہی نہیں تمام گناہ کبیرہ ہیں۔
(۲) عبد اللہ بن عباسؓ کے دوسرے قول کے مطابق جن گناہوں پر اللہ تعالیٰ نے غیض و غضب، لعنت و ملامت کا اظہار اور جہنم و عذاب کی وعید سنائی ہے وہ سب کبیرہ ہیں اور ان کے ماسوا تمام گناہ صغیرہ ہیں۔

(۳) امام غزالیؒ کے نزدیک جن گناہوں کو بلا خوف و خطر اور بلا ندامت کیا جائے وہ کبیرہ ہے اور جن گناہ کو خوف و ندامت کے ساتھ کیا جائے جس سے گناہ کی لذت کم ہو جائے وہ صغیرہ ہے۔ (۴) ابو عمر بن صلاح کے نزدیک گناہ کبیرہ وہ ہے جس پر حد واجب ہو یا جس پر کتاب و سنت میں جہنم کی وعید سنائی گئی ہو ورنہ وہ گناہ صغیرہ ہے۔

(۵) شمس الموعظہ طوایی کے نزدیک جو کام مسلمانوں کے درمیان برا سمجھا جاتا ہو یا جس پر محکمہ اسلامی کے دین کی بے حرمتی ہو وہ گناہ کبیرہ ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو وہ گناہ صغیرہ ہے۔

(۶) سفیان ثوریؒ کے نزدیک جس گناہ کا تعلق بندوں سے ہو (مثلاً کسی کو ناحق ستانا، یا کسی کا مال غصب کرنا، زنا کرنا، تہمت لگانا وغیرہ) وہ گناہ کبیرہ ہیں، اور جس کا تعلق خدا سے ہو وہ گناہ صغیرہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ بندوں کے گناہ کو معاف کرتے رہتے ہیں لیکن جو گناہ بندوں سے متعلق ہو گا وہ اللہ تعالیٰ کبھی معاف نہیں کرے گا تا آنکہ وہ بندہ خود معاف کر دے۔

(۷) علامہ بن قیمؒ کے نزدیک جس کی ذات ہی میں قباحت ہو وہ گناہ کبیرہ ہے، مثلاً قتل کرنا، خودکشی کرنا، زنا کرنا، چوری کرنا، تہمت لگانا کسی کا ناحق مال کھانا اور جو گناہ مبادی و مقدمات ہوں وہ گناہ صغیرہ ہے جیسے کسی اجنبیہ کو دیکھنا، چھونا یا بات کرنا۔ حضرت قاسم نانوتویؒ اور حضرت شیخ الہندؒ کی رائے بھی یہی ہے۔

باب ماجاء فی الإسراء

آپ ﷺ کو معراج روحانی ہوئی تھی یا معراج جسمانی ہوئی تھی؟ اس سلسلہ میں صحابہ کرام کے زمانہ سے لیکر آج تک کوئی نہ کوئی اس بات کا قائل رہا ہے کہ آپ ﷺ کو معراج روحانی ہوئی تھی۔ صحابہ کرام میں سے امیر معاویہؓ اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ اس بات کی قائل ہیں۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "ما فقدت جسد النبی ﷺ قط" (یعنی میں نے آپ ﷺ کے جسم کو کبھی غائب نہیں پایا)

جمہور صحابہ، علماء سلف و حلف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آپ ﷺ کو معراج جسمانی ہوئی تھی چنانچہ اس پر آیت قرآنی، بیشمار احادیث و آثار دلالت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ کو معراج جسمانی ہوئی تھی، چنانچہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلَةُ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾ قرآن کریم میں جہاں بھی عبد کا ذکر آیا ہے اہم سے مراد جسم و روح دونوں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ معراج نبوت پر بڑا ہنگامہ ہوا تھا حتیٰ کہ بعض کمزور ایمان والوں کا

ایمان ڈگمگانے لگا تھا، اگر معراج روحانی (بحالت خواب) ہوئی ہوتی تو اتنا ہنگامہ کیوں ہوتا؟ کیونکہ عام آدمی بڑے عظیم خواب دیکھتا ہے صرف خواب پر اس قدر ہنگامہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے۔ نیز آج کے دور میں سائنسی ترقی نے معراج کی قبولیت پر ایک بڑی عقلی دلیل فراہم کر دی ہے کہ آج کے دور میں اتنے برق رفتار ہوائی جہاز تیار ہو چکے ہیں جس کا کبھی تصور نہیں کیا جاسکتا تھا اسکے باوجود سائنس دانوں کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ رفتار کی کوئی انتہا نہیں ہے اور وہ اسی اصول پر چلتے ہوئے تیز از تیز رفتار کے ہوائی جہاز تیار کر رہے ہیں، چنانچہ خلاء میں جانے والے ”خلائی شٹل“ کی رفتار بیس ہزار کلومیٹر فی گھنٹہ ہے، اور رہا حضرت عائشہؓ کا یہ کہنا کہ میں نے آپ ﷺ کے جسم کو کبھی گرم نہیں پایا تو ظاہری بات ہے کہ حضرت عائشہؓ آپ ﷺ کے معراج کے وقت بہت چھوٹی تھیں، اور حضرت معاویہؓ تو وہ اس وقت مسلمان ہی نہیں ہوئے تھے، لہذا ان دونوں کے قول کو جمہور صحابہ کے قول پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

نیز آپ ﷺ کو دوسرے معراج ہوئی، اور دوسری معراج روحانی تھی اور ان دونوں کا معراج جسمانی کا انکار اس دوسرے معراج کے بارے میں ہے، کیونکہ یہ معراج بحالت خواب ہوئی تھی۔

هل رأى الله النبي ﷺ؟

معراج کے سلسلہ میں دوسرا اختلاف یہ ہے کہ کیا بنی کریم ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی زیارت ہوئی تھی؟ حضرت عائشہؓ اور عبد اللہ بن مسعودؓ نے شدت سے اس بات کا انکار کیا ہے کہ آپ ﷺ کو معراج میں رؤیت باری ہوئی تھی۔

حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابو ذرؓ، عروہ بن زبیرؓ اور امام اشعریؒ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ آپ ﷺ کو معراج میں رؤیت باری ہوئی تھی۔

منکرین رؤیت کی دلیل: قولہ تعالیٰ ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ ﴿مَلَكَانَ لِبَشَرِ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾۔ حجت

عائشہ ان آیات سے استدلال کرتی ہیں کہ پہلی آیت میں صراحۃً مذکور ہے کہ اس کو آنکھیں نہیں
 پا سکتیں تو آپ ﷺ کو کیسے رؤیت ہو سکتی ہے۔ نیز دوسری آیت میں مذکور ہے کہ کسی انسان کیلئے
 ممکن نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے بات کرے مگر وحی کے ذریعہ یا پردہ کے ذریعہ۔ جب کسی انسان
 کیلئے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے بات کرے تو اللہ تعالیٰ کو دیکھنا کیسے ممکن ہے؟

قلالین رؤیت کی دلیل: قولہ تعالیٰ: ﴿ما کذب الفؤاد ما رأی ولقد راہ
 نزلة اُخری﴾ یہ آیت اس بات پر صریح دلیل ہے کہ آپ ﷺ کو رؤیت باری حاصل ہوئی تھی۔
 مزید تفصیل کیلئے دیکھئے، شرح مسلم للنووی ج ۲ ص ۲۱۰، دارالفکر، تقریر دل پذیر حضرت
 مولانا قاسم نانوتوی، قد انتھی بتوفیق اللہ کتاب الایمان -

☆☆☆☆☆

☆☆☆

کتاب الطہارۃ

الطہارۃ: کے لغوی معنی ”الوضوء والنزاهۃ عن الأقدار“ کے ہیں (شرح

الکبیر لابن قدامة ج ۲/۱)

یعنی گندگیوں سے پاک و صاف ہونا۔ (چاہے وہ نجاست حسی ہو جیسے پاخانہ پیشاب

وغیرہ یا معنوی ہو جیسے حدث اصغر و حدث اکبر)

طہارت شریعت کی اصطلاح میں ”رفع ما یمنع الصلاة من حدث أو نجاسة

بالماء أو رفع حکمہ بالتداب“، (المغنی ۱ ج ۶) کو کہتے ہیں۔ یعنی اس حدث یا نجاست

کا پانی سے دور کرنا جو نماز سے روکتی ہے، یا حکم حدث کا مٹی سے دور کرنا۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اصحاب سنن اپنی کتاب کا آغاز کتاب الطہارۃ سے کیوں

کرتے ہیں؟ اصحاب سنن کے اپنی کتاب کا آغاز کتاب الطہارۃ سے کرنے کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ

سنن کہتے ہیں حدیث کی اس کتاب کو جس کی ترتیب ابواب فقہیہ کے ترتیب پر ہو چونکہ حضرات

فقہاء کرام کتب فقہ کو کتاب الطہارۃ سے شروع کرتے ہیں اس لئے اصحاب سنن بھی اپنی کتاب کا

آغاز کتاب الطہارۃ سے کرتے ہیں۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ فقہاء اپنی کتاب کتاب الطہارۃ سے کیوں شروع کرتے ہیں؟ تو

اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی تخلیق عبادت کیلئے ہوئی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿

وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾ اور أم العبادات نماز ہی ہے اور نماز کیلئے کچھ

شرائط ہیں جن میں سب سے زیادہ قوی شرط طہارت ہے چونکہ شرط بوجہ موقوف علیہ ہونے کے

مشروط پر مقدم ہوا کرتی ہے، اس لئے فقہاء کرام اور اصحاب سنن اپنی کتابوں کا آغاز کتاب

الطہارۃ سے کرتے ہیں۔

باب مايقول الرجل إذا دخل الخلاء ✓

قضاء حاجت کے وقت دعاء پڑھنا بالاتفاق مسنون ہے، لیکن اس کے وقت کی تعیین میں اختلاف ہے۔

✓ جمہور علماء کے نزدیک دعاء بیت الخلاء میں داخل ہونے سے قبل پڑھنی چاہئے، بعض مالکیہ، ابراہیم نخعی، ابن سیرین اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی رائے یہ ہے کہ اگر بیت الخلاء میں داخل ہونے کے بعد پڑھے تو کچھ مضائقہ نہیں۔

✓ ان کا استدلال آپ ﷺ کے ارشاد "إذا دخل الخلاء فليتعوذ بالله" (۱) سے ہے، یعنی جب بیت الخلاء میں داخل ہو تو اللہ سے پناہ مانگو اس حدیث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ دعاء ب داخل ہو جائے تب پڑھے۔

✓ جہود کی دلیل: لأدب المفرد کی روایت ہے جس میں "إذا أراد أن يدخل الخلاء" مذکور ہے وہ إذا دخل الخلاء کی روایت کو إذا أراد أن يدخل الخلاء کی روایت پر محمول کرتے ہیں، ادب کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ اللہ کا نام غلیظ جگہ پر نہ ذکر کرے (انظر لمفصل المجموع ج ۱/۹۱)

باب كراهية استقبال القبلة عند ✓

قضاء الحاجة

منجملہ آداب خلاء کے ایک ادب یہ ہے کہ قضاء حاجت کے وقت قبلہ کا نہ استقبال ہونا ہے اور نہ استدبار، چونکہ اس سلسلہ میں روایات میں اختلاف ہے اس لئے ائمہ میں اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں تقریباً آٹھ مذاہب ہیں، ہم صرف مشہور مذاہب کا ذکر کرتے ہیں۔

✓ احناف: احناف کا مذہب یہ ہے کہ بول و براز کے وقت قبلہ کا نہ استقبال جائز ہے اور نہ

استدبار۔

(دلیل احناف: حضرت ابویوب انصاریؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا "إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ وَلَا بَوْلٍ وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا" (۱) یعنی جب تم قضاء حاجت کو آؤ تو پاخانہ پیشاب کی حالت میں قبلہ کی طرف منہ نہ کرو اور نہ ہی اس کی طرف پیٹھ کرو۔ اس میں ممانعت عموم کے طور پر ہے، اس لئے استقبال اور استدبار مطلقاً جائز نہ ہوگا، چاہے صحرائیں ہو یا آبادی میں۔

مالکیہ وشوافع: ان کے نزدیک صحرائیں استدبار اور استقبال دونوں ناجائز ہیں مگر آبادی میں دونوں جائز ہیں۔ یہی ایک قول امام احمدؒ کا بھی ہے۔

مالکیہ وشوافع کی دلیل: ان کی دلیل عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث ہے "قال: رقیبت يوماً على بيت حفصة فرأيت النبي ﷺ على حاجته مستقبل الشام و مستدبر الكعبة" (۲) یعنی ایک دن میں حفصہؓ کے گھر پر چڑھا تو نبی کریم ﷺ کو قضاء حاجت کرتے ہوئے دیکھا جو شام کی طرف منہ کئے ہوئے تھے۔ اس حدیث میں آپ ﷺ کا آبادی میں استدبار کعبہ کا عمل ثابت ہو رہا ہے، لہذا استقبال قبلہ بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

امام احمدؒ: امام احمدؒ سے اس سلسلہ میں متعدد روایتیں ہیں۔ ایک روایت احناف کے مطابق ہے اور دوسری روایت شوافع کے مطابق ہے اور تیسری روایت یہ ہے کہ صحراء میں استدبار اور استقبال دونوں جائز ہے، اور آبادی میں استقبال ناجائز اور استدبار جائز ہے۔

دلیل احمدؒ: ابن عمرؓ کی حدیث مذکور میں آپ ﷺ سے استدبار قبلہ کا آبادی میں ثبوت ہوتا ہے اس لیے یہ جائز ہوگا، بقیہ صورتوں کے جواز کا ثبوت واضح طور پر نہیں ملتا اس لیے وہ تمام

(۱) أخرجه البخاری رقم الحديث ۱۴۴. ابوداؤد ۹، ترمذی ۸، النسائی ج ۱ ص ۲۳، احمد ج ۵ ص ۴۶۱، الطحاوی ۴، ۲۳۴، ۲۳۲، البيهقی ۹۱، ۱۔ (۲) البخاری ۱۴۸، مسلم ۲۶۶، ابوداؤد ۱۲، ترمذی ۱۱، نسائی ۲۳، ابن ماجہ ۳۲۲، البيهقی ۹۲، ۱۔

صورتیں ابوالیوب انصاریؒ کی روایت کی وجہ سے ناجائز ہو گئی۔

✓ وجوہ ترجیح: احناف کا مذہب رائج ہے، کیونکہ ابوالیوب انصاریؒ کی حدیث قولی ہے اور ابن عمر کی حدیث فعلی ہے، قولی کو فعلی پر ترجیح ہوگی، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ابن عمر نے آپ ﷺ کو بلا قصد اچکی نگاہ سے دیکھا ہو جس میں نظر کی خطا کا احتمال ہے، نیز حنفیہ کا مذہب احوط ہے۔
فائدہ: استنجاء یعنی قضاء حاجت کے بعد پاکی حاصل کرنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک واجب ہے اور احناف کے نزدیک سنت ہے بشرطیکہ ایک درہم سے متجاوز نہ ہو، ورنہ ہمارے یہاں بھی واجب ہے۔

باب البول قائماً

ایک حدیث میں حضور ﷺ سے کھڑے ہو کر پیشاب کرنا ثابت ہے جس کی وجہ سے ائمہ میں اختلاف ہو گیا کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا جائز ہے یا نہیں؟

✓ شوافع و احناف: کے یہاں کھڑے ہو کر پیشاب کرنا مطلقاً مکروہ ہے، مگر شدید عذر کی وجہ سے جائز ہے اور مالکیہ و حنابلہ کے یہاں ایک قید کے ساتھ بلا کراہت جائز ہے وہ شرط یہ ہے کہ رشاش البول سے امن ہو (یعنی پیشاب کے چھینٹے کپڑے وغیرہ پر پہنچنے کا خوف نہ ہو)۔

✓ دلیل احناف و شوافع: ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے ”من حدثکم أن رسول اللہ ﷺ بال قائماً فلا تصدقوه، ماکان یبول إلا جالساً“ (۱) یعنی جو تم کو بتائے کہ آپ ﷺ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا اس کی تصدیق مت کرو آپ ﷺ بیٹھ کر ہی پیشاب کرتے تھے۔

✓ مالکیہ و حنابلہ کی دلیل: عن حذیفۃ أن رسول اللہ ﷺ أتى سباطۃ قوم فبال قائماً، (۲) حنفیہ اور شافعیہ اس حدیث کو عذر پر محمول کرتے ہیں۔

(۱) أخرجه ترمذی ۱۲ ابن ماجہ ۳۰۷ (۲) أخرجه البخاری ۲۲۵، مسلم ۷۲،

أبو داؤد ۲۳، النسائی ۲۷، ترمذی ۱۳، ابن ماجہ ۳۰۵

باب فی البول فی المستحم

غسل خانہ میں پیشاب کرنے کی ممانعت ہے چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا لا یبولن احدکم فی مستحمة (۱) کون سے غسل خانہ میں پیشاب کی ممانعت ہے؟ سو جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس غسل خانہ میں ممنوع ہے جسکی فرش گچی ہو کیونکہ وہاں ناپاک اور گندہ پانی جمع ہوگا جس کی چھینٹیں بدن پر پڑنے کا خدشہ ہے، اور امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ مکے میں ممنوع ہے کیونکہ اس میں چھینٹے پڑنے کا خدشہ زیادہ رہتا ہے، لیکن حدیث کی اطلاق پر عمل کرتے ہوئے کسی بھی طرح کے غسل خانہ میں استنجاء کرنے سے احتراز کرنا چاہئے کیونکہ اس سے وسوسہ کی بیماری لاحق ہونے کا خطر رہتا ہے۔

باب الاستنجاء بالحجارة

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک استنجاء میں تین پتھر کا استعمال کرنا واجب ہے، چاہے ایک ہی پتھر سے نجاست صاف کیوں نہ ہو جائے لیکن اگر ایک پتھر کے تین کونے ہوں اور تینوں کونوں سے باری باری تین مرتبہ نجاست صاف کیا جائے تو وجوب ساقط ہو جائے گا کما قال الشافعی فی "الأم": وإن وجد حجاراً ثلاث وجوه فامتسح بكل واحدة منهما امتساحاً كانت كثة أحجار ("الأم" ۱/۲۲)۔

امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے نزدیک استنجاء میں انقاء (صفائی) واجب ہے یعنی اگر ایک پتھر سے نجاست صاف ہو جائے تو دوسرے اور تیسرے پتھر کا استعمال کرنا واجب نہیں ہے البتہ مسنون ہے۔

امام شافعیؒ و احمدؒ کی دلیل: ایک آدمی (یہودی) نے حضرت سلمان فارسیؒ سے

کہا: إِنَّهُ عَلِمَكُمْ نَبِيَّكُمْ كُلُّ شَيْءٍ حَتَّى الْخِرَاءِ (۱) یعنی تمہارے نبی تم کو سب کچھ سکھاتے ہیں، حتیٰ کہ کہنا بھی، تو حضرت سلمان فارسیؓ نے جواب دیا ”أَجَل! نَهَانَا أَنْ نَجْتَزِيَ بِأَقْلٍ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ“ (۲) ہاں! ہم کو اس بات سے منع کیا ہے کہ ہم تین پتھر سے کم پر اکتفاء کریں۔ اس حدیث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے تین پتھر سے کم سے استنجاء کرنے سے منع کیا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ تین پتھر کا استعمال واجب ہے اور اس سے کم منہی عنہ ہے۔

دوسری دلیل: ”عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: إِذَا ذَهَبَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْغَائِطِ فَلْيَذْهَبْ مَعَهُ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ“ (۳) اس حدیث میں فلیذہب صیغہ امر ہے جو وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کی دلیل: ”عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ، مَنْ فَعَلَ فَقَدْ أَحْسَنَ وَمَنْ لَافْلَحَ حَرْجٌ“ (۴) یعنی جو شخص ڈھیلہ سے استنجاء کرے تو طاق عدد (تین) سے کرے، جس نے یہ کیا تو اس نے اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو کوئی حرج نہیں۔ (۴) یہ حدیث طاق عدد (تین عدد) ڈھیلوں سے استنجاء کے عدم وجوب پر واضح دلیل ہے کیونکہ اس حدیث میں صراحت بیان کیا گیا ہے کہ جس نے یہ (تین پتھروں سے استنجاء) نہیں کیا تو کوئی حرج نہیں ہے (حنفیہ کہتے ہیں کہ تین پتھر کے استعمال کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کیونکہ عموماً تین پتھروں سے نجاست صاف ہو جاتی ہے) جیسا کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔

قالت: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: إِذَا ذَهَبَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْغَائِطِ فَلْيَذْهَبْ مَعَهُ

(۱) (الْخِرَاءُ بِكَسْرِ الْخَاءِ وَتَخْفِيفِ الرَّاءِ وَبِالْمَدِّ) قَالَ النَّوَوِيُّ: الْخِرَاءُ قَاسِمٌ لِهَيْئَةِ الْحَدِيثِ مِنْ حَاشِيَةِ الْمَجْمُوعِ ۲/ ۱۰۰ (۲) أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ ۷/ ابن ماجہ ۳۱۶/ البيهقي ۹۱/۱ الترمذی ۴/۱ (۳) أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ ۴۰/ النسائي ۴۲/۱ الدار قطنی ۵۵/۱ (۴) أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ ۳۵/ ابن ماجہ ۳۳۷/ الطحاوی ۱۲۲/۱ البيهقي ۹۴/۱ احمد ۳۷۱/۲

بثلاثة أحجار فإنها تجزئ عنه^۱ یعنی جب تم میں سے کوئی قضاء حاجت کے لئے جائے تو اپنے ساتھ تین پتھر لے جائے کیونکہ یہ اس کے لئے کافی ہونگے۔ لہذا اگر دو ہی پتھر کافی ہو جائیں یعنی دو پتھر سے نجاست صاف ہو جائے تو طہارت حاصل ہو جائیگی۔

✓ (نیز حدیث ابن مسعود بھی تین پتھر کے عدم وجوب پر ہماری دلیل ہے، چنانچہ ابن مسعود سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ آپ ﷺ قضاء حاجت کیلئے آئے، پھر مجھے تین پتھروں کے لانے کا حکم دیا تو میں دو پتھر پایا اور تیسرا تلاش کیا لیکن نہیں پایا، تو میں سوکھا ہوا گوبر کا ایک ٹکڑا لیا پھر اسکو آپ ﷺ کے پاس لیکر آیا ”فأخذ الحجدین وألقى الروثۃ وقال: إنها وكس“ (۱) یعنی آپ ﷺ نے دونوں پتھروں کو لے لیا اور گوبر کو پھینک دیا اور فرمایا یہ نجس ہے اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے دو پتھروں سے استنجاء کیا، لہذا اس حدیث کی بنیاد پر تین پتھر وں سے استنجاء واجب قرار نہیں دیا جاسکتا، اور جن دونوں روایتوں میں تین پتھر سے استنجاء کا حکم ہے وہ تمام روایتیں استحباب پر محمول ہیں۔

باب السواک

سواک کرنا جمہور کے نزدیک سنت ہے۔ اور اصحاب ظواہر میں سے داؤد ظاہری اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک سواک کرنا واجب ہے، لیکن قاضی ابوالطیب کہتے ہیں کہ اسحاق بن راہویہ سواک کے مسنون ہونے کے قائل ہیں نہ کہ وجوب کے، ان کی طرف وجوب کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہے۔ (المجموع ج ۱، ص ۳۳۷)

✓ اصحاب ظواہر کا استدلال ان احادیث سے ہے جس میں سواک کا حکم ہے وہ اس امر کو وجوب کیلئے مانتے ہیں، چنانچہ ابن عباس سے مروی ہے ”قال السبئی رضی اللہ عنہ: استاکو

(۱) أخرجه البخاری / ۱۰۴ الترمذی / ۱۷ ابن ماجہ / ۲۱۴ البيهقی / ۱۳ الدار

قطنی / ۱ / ۵۰ ابن خزیمہ / ۷۰

لَا تَدْخُلُوا عَلَى قُلْحَا یعنی مسواک کرو گندے دانتوں کے ساتھ میرے پاس مت آؤ
(أُخْرِجَهُ الْبَيْهَقِيُّ)۔

✓ **جمہور کی دلیل:** عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَا تَدْخُلُوا عَلَى قُلْحَا
عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرَتِهِمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ (۱) یہ حدیث اس بات پر صراحۃً دلالت
کرتی ہے کہ مسواک واجب نہیں کیونکہ آپ ﷺ فرما رہے ہیں کہ اگر میری امت پر دشوار نہ ہوتا تو
میں ہر نماز کے وقت انہیں مسواک کا حکم دیتا، یعنی آپ ﷺ کا ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم دینے
کا ارادہ تھا لیکن امت پر دشوار ہونے کی وجہ سے آپ نے حکم نہیں دیا۔ پھر ائمہ اربعہ میں اس بات
میں اختلاف ہے کہ مسواک وضوء اور نماز دونوں میں سنت ہے یا صرف وضوء میں سنت ہے۔

✓ امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک وضوء اور نماز دونوں میں مسواک سنت ہے۔

✓ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک مسواک کرنا وضوء میں مسنون ہے نہ کہ نماز میں، امام مالکؒ
کے نزدیک اگر وضوء اور نماز کے درمیان کچھ فصل ہو جائے تو نماز میں بھی مسواک مسنون ہے۔

✓ امام شافعیؒ و احمدؒ کی دلیل۔ "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: لَا تَدْخُلُوا عَلَى قُلْحَا
أَنَّ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرَتِهِمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ"۔

✓ حنفیہ حدیث ابو ہریرہؓ کی دوسری روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں "عِنْدَ كُلِّ
صَلَاةٍ" کے بجائے "عِنْدَ كُلِّ وَضُوءٍ" مروی ہے اور بعض روایات میں "مَعَ كُلِّ وَضُوءٍ"
مروی ہے۔ خلاصہ کلام ائمہ کے اس اختلاف کی بنیاد روایات میں الفاظ کے اختلاف پر ہے کہ
امام شافعیؒ و احمدؒ نے اس روایت کو ترجیح دی ہے جس میں "عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ" یا "مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ"
"مَذکور ہے اور حنفیہ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جس میں "عِنْدَ كُلِّ وَضُوءٍ" یا "مَعَ كُلِّ

(۱) أَخْرَجَهُ بَخَارِيُّ فِي الْجُمُعَةِ (۸۸۷) وَمُسْلِمٌ فِي بَابِ السَّوَاكِ، أَحْمَدُ ۲/۲۴۵۔

أَبُو دَاوُدَ ۴/۴۶، النَّسَائِيُّ ۷، الدَّارِمِيُّ ۱/۱۷۴، التِّرْمِذِيُّ ۲۲۰، ابْنُ مَاجَهَ ۲۸۲، الْبَيْهَقِيُّ

۱/۳۶، الطَّحَاوِيُّ ۱/۴۴، الشَّافِعِيُّ فِي الْأَمِّ ۱/۲۲۔

وضوء۔ مروی ہے۔ مزید تفصیل کیلئے دیکھئے (المجموع ۱/۳۳۹)۔

باب النیۃ فی الوضوء

✓ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وضوء میں نیت سنت ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک وضوء میں نیت فرض ہے اس کے بغیر وضوء صحیح نہ ہوگا، جب وضوء درست نہ ہوگا تو نماز بھی نہ ہوگی (چنانچہ علامہ ابن حزم فرماتے ہیں ولا یجزئ الوضوء إلا بنية الطهارة للصلاة فرضاً وتطوعاً یعنی وضوء درست نہیں ہے مگر نماز کیلئے طہارت کی نیت سے فرض ہو یا نفل) (المحلی بالآثار ۱/۹۰)

✓ ائمہ ثلاثہ کی دلیل: إنما الأعمال بالنیات وإنما لكل امرء ما نوى (۱)

✓ احناف کی دلیل: احناف کہتے ہیں کہ وضوء میں دو حیثیتیں ہیں۔ ایک عبادت ہونے کی حیثیت اور دوسرے جواز صلاۃ کا آلہ اور مفتاح ہونے کی حیثیت، عبادت ہونے کی حیثیت سے إنما الأعمال بالنیات کے قاعدہ سے نیت کرنا ضروری ہے اور مفتاح الصلاۃ ہونا نیت پر موقوف نہیں ہے۔ لہذا بغیر نیت کے جو وضوء کیا جائے گا وہ مفتاح الصلاۃ ہوگا یعنی اس سے نماز اداء ہو جائیگی، لیکن وہ (وضوء) موجب ثواب اور عبادت نہ ہوگا۔

✓ مسئلہ فاقد الطہورین

یہ بہت مشہور مسئلہ ہے اور اس میں شدید اختلاف ہے۔ فاقد الطہورین یعنی جو شخص دونوں پاک کرنے والی چیز پر قابو نہ ہو یعنی وضوء کرنے کیلئے نہ ہی پانی پاتا ہے کہ وضوء کرے، اور نہ ہی مٹی پاتا ہے کہ تیمم کرے۔

✓ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ایسے شخص سے نماز ساقط ہو جائے گی اس کے پاس البیث نہ ہونے کی وجہ سے، اور جب اداء ساقط تو قضاء کا کوئی سولل ہی نہیں اس لئے کہ وجوب قضاء

وجوب اداء کی فرع ہے۔

دلیل مالک: عن علی قال النبی ﷺ: مفتاح الصلاة الطهور (۱) یعنی نماز کی کنجی طہارت ہے، اور یہاں آدمی طہارت پر قادر ہی نہیں ہے لہذا اس پر نماز بھی واجب نہ ہوگی

امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ایسے شخص پر فی الحال بغیر طہارت ہی کے نماز پڑھنا واجب ہے۔

دلیل: کیونکہ صحابہ کرام جب اس طرح کے حالات سے دوچار ہوئے تھے تو انہوں نے بغیر طہارت ہی کے نماز پڑھ لی تھی نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ”إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَفْعَلُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ“ جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم کروں تو تم اس کو حسب استطاعت بجالاؤ۔ اور یہاں پر بغیر طہارت ہی بجالانے کی استطاعت ہے۔ لہذا فی الحال بغیر طہارت ہی کے نماز ادا کرے پھر بعد میں قاعدہ کے مطابق طہارت کے ساتھ اس کی قضاء کرے۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اس کو بغیر طہارت کے نماز پڑھ لینی چاہئے۔ کیونکہ اس کو اسی حالت پر استطاعت ہے اور بعد میں اس پر قضا واجب نہ ہوگی، شافعیہ میں سے امام مزنی نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں فی الحال اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے نماز نہ پڑھے اور حصول طہارت کے بعد جب اہلیت ہو جائے تو اس نماز کی قضاء کرے۔

دلیل ابو حنیفہؒ: آپ ﷺ کا ارشاد ہے ”إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَقْبَلُ صَدَقَةً مِنْ غُلُولٍ، وَلَا صَلَاةً بِغَيْرِ طَهْوَرٍ“ (۲)۔ یعنی اللہ تعالیٰ چوری کا صدقہ قبول نہیں

(۱) ابن ماجہ ۴۲۲۷، ترمذی، ابوداؤد ۶۱، ابن ماجہ ۱۲۷۵، البیہقی ۱۷۳/۲، الشافعی

۱۰۰/۱، الحاکم ۱۳۲/۱۔ (۲) أخرجه أبو داود ۵۹۰، ابن ماجہ ۲۷۱، النسائی ۱۳۹،

احمد ۱۷۴/۵، البیہقی ۲۳۰/۱، ترمذی ۱۔

کرتا ہے اور نہ ہی بغیر طہارت کے نماز قبول کرتا ہے۔

صاحبین کے قول کے مطابق اس صورت میں اس وقت نماز پڑھ لے اور بعد میں اس کی قضاء کرے۔ وہ قیاس کرتے ہیں شہر رمضان کے دن میں بالغ ہونے والے پر کہ جیسے اس پر بقیہ ایام روزہ رکھنا واجب ہے اور بعد میں اس کی قضاء کرنا واجب ہے، اسی طرح قاعدہ الطہورین اس وقت نماز پڑھے گا اور بعد میں اس کی قضاء کرے گا۔

خلاصہ کلام امام مالکؒ کے یہاں نہ اداء ہے نہ قضاء۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اداء اور قضاء دونوں واجب ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک صرف اداء ہے، ابوحنیفہؒ کے یہاں صرف قضاء ہے۔

باب الرجل یجدد الوضوء من غیر حدث

ہر نماز کیلئے تجدید وضوء ائمہ اربعہ کے نزدیک اور جمہور علماء کے نزدیک مستحب ہے، اور بعض علماء کے نزدیک فرض ہے، لیکن استحباب کس صورت میں ہے اور کب ہے؟ اس میں کچھ تفصیل ہے۔

شافعیہ کے یہاں استحباب تجدید وضوء میں چار قول ہیں۔ اول۔ تجدید وضوء اس شخص کے حق میں مستحب ہے جس نے وضوء اول سے کوئی نفل یا فرض نماز پڑھی ہو۔ دوسرا قول یہ ہے کہ فرض نماز پڑھی ہو۔ تیسرا قول یہ ہے کہ وضوء اول سے وہ عمل کیا ہو جو بغیر طہارت کے جائز نہیں، جیسے مس مسح، سجدہ تلاوت۔ چوتھا قول یہ ہے کہ پہلے وضوء اور دوسرے وضوء کے درمیان کچھ فصل ہو چکا ہو۔

احناف کے یہاں تجدید وضوء کا استحباب اس وقت ہے جب اختلاف مجلس ہو یا پہلے

وضوء سے کوئی عبادت کر چکا ہو۔

باب ما ینجس الماء

اس باب میں پانی کے نجس و طہر ہونے کے مسائل میں اختلاف بیان کئے جائیں گے۔

یہ نہایت معرکہ الآراء مسائل میں سے ہے۔ اس میں بڑی طول طویل بحثیں کی جاتی ہیں، علامہ عبدالحقؒ نے پانی کے طہارت اور اس کے نجاست کے اندر پندرہ قول نقل کئے ہیں۔ یہاں ہم چند مشہور قول بیان کرتے ہیں۔

✓ اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ پانی قلیل ہو یا کثیر اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ نجاست کے اجزاء پانی پر غالب نہ آجائیں۔

✓ امام مالکؒ کے نزدیک پانی قلیل ہو یا کثیر وقوع نجاست سے اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ پانی کے اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی ایک وصف متغیر نہ ہو جائے۔ اوصاف ثلاثہ، طعم، ریح اور لون ہیں۔

✓ ائمہ ثلاثہ پانی کے نجس و طاہر ہونے کے سلسلہ میں قلیل و کثیر کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک ماء قلیل تھوڑی نجاست گرنے سے ناپاک ہو جائے گا اور اگر ماء کثیر ہو تو وقوع نجاست کی وجہ سے اس وقت تک ناپاک نہیں ہوگا جب تک اس کے اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی ایک وصف بدل نہ جائے۔

پھر ائمہ ثلاثہ میں اس بات کا اختلاف ہے کہ پانی کی قلت و کثرت کا معیار کیا ہے؟

✓ امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک اس کا مدار قلتین پر ہے یعنی جو پانی بقدر قلتین ہو یا اس سے زیادہ ہو وہ ماء کثیر ہے اور جو قلتین کی مقدار سے کم ہو وہ ماء قلیل ہے۔

دلیل شافعیؒ و احمدؒ: وہ ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں 'قال النبی

ﷺ إذا كان الماء قلتین فلا يتحمل الخبث'

✓ احناف کے یہاں قلت و کثرت کے سلسلہ میں تین قول ہیں (۱) تحریک: یعنی اس کے

ایک طرف حرکت دیں تو دوسری طرف حرکت نہ ہو۔ (۲) مساحت: یعنی دس گز لمبا دس گز چوڑا

ہو۔ (۳) وزن مہل: یعنی مہل بہ جس کو کثیر سمجھے وہ کثیر اور جس کو قلیل سمجھے وہ قلیل۔

✓ امام مالک کی دلیل: "عن أبي سعيد بن الخدري قال: قيل: يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة؟ فقال ﷺ: الماء طهور لا ينجسه شيء" (اسی حدیث کو اصحاب طواہر بھی اپنا مستدل بناتے ہیں)۔ اسی حدیث سے یہ حضرات استدلال کرتے ہیں کہ ماء قلیل اور ماء کثیر کے درمیان کوئی تفریق نہیں ہے، لہذا پانی قلیل ہو یا کثیر پاک ہے۔ لیکن اس میں امام مالک پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ تغیر وصف کے بعد ان کے یہاں بھی پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ تغیر وصف والی صورت مستثنا ہے۔ اس لئے کہ اس حدیث میں دارقطنی کی ایک روایت میں "إلا ما غلب على ريحه أو طعمه" کی زیادتی موجود ہے۔ اور اب مطلب یہ ہو گیا کہ ماء قلیل ہو یا کثیر ناپاک نہیں ہوتا مگر یہ کہ اس کا کوئی وصف بدل جائے۔

✓ شافعیہ و حنابلہ اپنے مسلک کے پیش نظریہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں ماء سے مراد مطلق ماء نہیں ہے بلکہ وہ ماء مراد ہے جو مسئول عنہ ہے یعنی بئر بضاعة۔ لہذا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ بئر بضاعة کا پانی پاک ہے (لا ینجسه شیء)۔ اس کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بضاعة بڑے قسم کا کنواں تھا، اس کا پانی کسی حال میں قلعین سے کم نہ تھا، پس اس لئے آپ ﷺ نے فرمایا کہ کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کر سکتی۔ ہاں تغیر وصف کے بعد تو بالا جماع ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے یہ صورت خارج ہے۔)

✓ احناف نے اس حدیث کی اپنے مسلک کی روشنی میں یہ تفسیر کی کہ بات وہی ہے جو شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث بئر بضاعة کے بارے میں ہے اور یہ حکم صرف اسی میں منحصر ہو گا مگر حدیث میں اس پر عدم تجسس کا جو حکم لگا ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ قلعین سے زیادہ تھا بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس کنوئیں کا پانی بوجہ کثرت استعمال کے بحولہ جاری تھا اور ماء جاری دلوغ نجاست سے ناپاک نہیں ہوتا (چنانچہ شراح نے لکھا ہے کہ اس سے پانچ باغ سیراب کئے جاتے تھے۔ امام طحاوی نے واقعہ سے اسی طرح کا قول نقل کیا ہے۔

✓ حدیث القلتین جو شواہد اور حنا بلکہ کی بہت مستحکم اور مضبوط دلیل ہے۔ احناف اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس حدیث میں سنداً و متناً اضطراب ہے۔ سنداً اضطراب یہ ہے کہ اس حدیث میں ایک راوی ”ولید“ ہیں جن کے شیخ کے بارے میں اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ ولید کے شیخ ”محمد بن جعفر بن الزبیر“ ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ ولید کے شیخ ”محمد بن عباد بن جعفر“ ہیں۔ دوسرا اضطراب باعتبار متن کے ہے کہ ایک روایت میں قلتین اور ایک روایت میں ”قدر قلتین أو ثلاث“ اور ایک روایت میں ”إذا بلغ الماء قلّة“ اور ایک روایت میں ”أربعین قلّة“ ہے، جب اس قدر اس حدیث میں اضطراب ہے تو اس سے استدلال کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔ حدیث قلتین کے احناف کی طرف سے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱)۔ ایک تو یہی کہ اس میں اضطراب ہے سنداً بھی متناً بھی جیسا کہ ابھی تفصیل سے گزرا۔ (۲) التضعیف: اس کی ایک بڑی جماعت نے تضعیف کی ہے، جیسے ابن عبد البر، ابن العربی، علی بن المدینی، امام غزالی، اور ابن دقیق العید وغیرہ۔ علامہ زیلعی لکھتے ہیں کہ ابن دقیق العید نے کتاب ”الإمام“ میں اس حدیث پر تفصیلی کلام کیا ہے اور اس کے تمام طرق کو جمع کیا ہے جس کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

(۳) مجمل: یعنی اس حدیث میں اجمال ہے، چنانچہ امام طحاوی کہتے ہیں ”قلّة“ کئی معنی میں استعمال ہوتا ہے، اس کے ایک معنی ”قائمة الرجل“ کے ہیں۔ اس کے دوسرے معنی ”رأ من الجبل“ کے ہیں حتیٰ کہ ہر مرتفع چیز کو قلّة کہتے ہیں نیز قلّة ”جودہ“ یعنی گھڑے کو بھی کہتے ہیں، پھر گھڑے بھی چھوٹے بڑے ہوتے ہیں معلوم نہیں کون سا ”جرہ“ مراد ہے۔

(۴) مسلک التأویل۔ یعنی یہ حدیث مؤل ہے یعنی حدیث کے معنی وہ نہیں ہے جو آپ مراد لیتے ہیں بلکہ ”لا تتحمل الخبث“ کے معنی ہیں کہ ماہ قلیل چاہے دو قلوں کے برابر ہی کیوں نہ ہو وہ نجاست کا متحمل نہیں ہوتا یعنی اس کو برداشت نہیں کر پاتا بلکہ ناپاک ہو جاتا ہے، یہ جواب صاحب

ہدایہ نے اختیار کیا ہے شوافع کہتے ہیں کہ یہ معنی مراد لینا خلاف ظاہر ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ علامہ طبری جو شافعی المسلک ہیں اور مشہور شارح مشکوٰۃ ہیں انہوں نے بھی یہ احتمال لکھا ہے۔ اسی طرح احناف نے اس حدیث کے اور بہت سے جوابات دیئے ہیں۔

باب الماء لا ینجس

ماء مستعمل کا کیا حکم ہے؟

امام مالکؒ کا مشہور قول ماء مستعمل کے بارے میں یہ ہے کہ وہ طاہر و مطہر ہے۔
امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک ماء مستعمل طاہر ہے مطہر نہیں ہے۔

احناف اس سلسلہ میں احناف کے یہاں تین روایتیں ہیں، رائج یہی ہے کہ وہ طاہر ہے مطہر نہیں ہے۔ یہ امام صاحب سے امام محمدؒ کی روایت ہے، اور دوسری امام صاحب کی جو امام ابو یوسف اور حسن بن زیاد روایت کرتے ہیں یہ ہے کہ وہ نجس ہے، لیکن حسن بن زیاد سے نجاست غلیظہ اور ابو یوسف سے نجاست خفیفہ منقول ہے۔ اگر اس مسئلہ میں رائج اقوال اختیار کئے جائیں تو امام مالکؒ ایک طرف اور بقیہ ائمہ ثلاثہ ایک طرف ہیں۔

دلیل امام مالکؒ: حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ کے ازواج میں سے کسی نے غسل کیا (اور بعض ازواج سے مراد حضرت ابن عباسؓ کی خالہ حضرت میمونہؓ ہیں)۔ اس کے بعد اس پانی سے وضو یا غسل کرنے کیلئے آپ ﷺ تشریف لائے تو اس پر حضرت میمونہؓ نے عرض کیا کہ یہ میرے غسل کا بچا ہوا پانی ہے اور میں نے اس سے غسل جنابت کیا ہے، اس پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ”الماء لا یجنب“ بعض روایات میں ”ان الماء لیس علیہ جنابة“ ہے (احمد ۱۰/۲۴۲)۔ یعنی پانی جنبی نہیں ہوا کرتا، امام مالکؒ کہتے ہیں کہ دیکھو آپ علیہ السلام نے حضرت میمونہؓ کے استعمال شدہ پانی کو ناپاک قرار نہیں دیا بلکہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے اس پانی کو استعمال بھی کیا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ ماء مستعمل طاہر ہے اور

مطہر بھی ہے) نیز دوسری جگہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَنْجَسُ" (۱) یعنی مومن نجس نہیں ہوتا، لہذا اس کا استعمال کردہ پانی بھی نجس نہیں ہوگا اور جب پانی نجس نہ ہوگا بلکہ پاک ہی رہیگا تو اس سے پاکی حاصل کرنا بھی جائز ہوگا۔

جمہور کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے جس پانی کے بارے "الْمَاءُ لَا يَجْنِبُ" فرمایا درحقیقت وہ ماء مستعمل تھا ہی نہیں، کیونکہ عقلاً یہ محال ہے کہ حضرت میمونہؓ نے اس برتن میں بیٹھ کر غسل کیا ہو، بلکہ چلو یا کسی چھوٹے برتن سے لیکر اس بڑے برتن سے غسل کیا ہوگا۔ لہذا وہ ماء مستعمل ہوا ہی نہیں۔ ماء مستعمل طاہر تو اس لئے ہے کہ اس سے کوئی نجاست حیہ زائل نہیں کی گئی، اور مطہر اس لئے نہیں ہے کیونکہ اس سے نجاست معنویہ یعنی حدث اصغریٰ حدث اکبر زائل کیا گیا ہے۔

ماء مستعمل کے عدم مٹھنے ہونے پر جمہور کی دوسری دلیل: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا يَغْتَسِلُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَهُوَ جَنْبٌ (۲) "یعنی حالت جنابت میں ٹھہرے ہوئے پانی میں تم میں سے کوئی غسل نہ کرے اگر پانی استعمال کے باوجود مطہر (پاک کرنے والا) رہتا تو آپ ﷺ ماء دائم میں جنبی کو غسل کرنے سے نہ منع فرماتے۔

(۲) عَنْ الْحَكَمِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ طَهْرٍ الْمَرْأَةِ (۳) یعنی آپ ﷺ نے عورت کے بچے ہوئے پانی سے غسل کرنے سے منع فرمایا، لہذا ماء مستعمل بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ سے ماء مستعمل کے نجس ہونے کے بارے میں جو روایت نقل کی جاتی ہے اسکی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ آپ کو وضوء کے پانی سے بطور کشف گناہ جھڑتے نظر آتے تھے، اس وجہ سے آپ نے اسے نجس قرار دیا، لیکن بعد

(۱) البخاری ۲۷۳، مسلم ۳۷۱، ابوداؤد ۲۳۱، ترمذی ۱۲۱، النسائی ۲۶۹، ابن ماجہ

۵۳۴ (۲) أخرجه ابوداؤد ۶۹، ترمذی ۶۸، ابن ماجہ ۶۰۰، الطحاوی ۱۴/۱، الدارطنی

۵۱/۱، التبیہقی ۹۷/۱، احمد ۲/۲۵۹ - (۳) أخرجه الترمذی ۶۳، ابوداؤد ۸۲، ابن

میں آپ نے اس صفت کے سلب ہونے کی دعاء کی تاکہ لوگوں کے عیوب پر مطلع نہ ہوں، چنانچہ بعد میں آپ سے ماء مستعمل کے طاہر اور غیر مطہر ہونے کی روایت نقل کی گئی۔ واللہ اعلم بالصواب

✓ باب الوضوء بسورۃ الکلب

سورۃ کلب (کتے کا جھوٹا) کے سلسلے میں تین اختلافی مسائل ہیں۔ (۱) سورۃ کلب پاک ہے یا ناپاک؟ (۲) اس سے وضوء جائز ہے یا نہیں؟ (۳) دلوغ کلب (کتے کا برتن میں منہ ڈالنا) کے بعد برتن پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

سورۃ کلب پاک ہے یا ناپاک؟

امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ سورۃ کلب پاک ہے، بلکہ مشہور قول یہ ہے کہ سورۃ خزیر بھی ان کے یہاں پاک ہے گویا کہ امام مالکؒ کے یہاں سورۃ نجس کا باب ہی نہیں ہے۔ ایک قول انکا ناپاک کا بھی ہے اور نیز ایک قول "فرق بین الکلب البدوی والکلب الحضری" ہے یعنی شہری اور دیہاتی کتے کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ کلب بدوی (دیہاتی) کا سورۃ طاہر اور حضری (شہری) کا غیر طاہر۔ ویسے امام مالکؒ کے نزدیک تمام سباع (درندہ) کا جھوٹا طاہر ہے اور کتا بھی سباع میں سے ہے لہذا اس کا بھی جھوٹا پاک ہوگا۔ دلیل: قوله تعالیٰ ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ مالک کہتے ہیں کہ یہاں "لکم" میں لام انتفاع کیلئے ہے اور انتفاع اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اسکا جھوٹا بھی پاک ہو۔ لہذا تمام سباع کا جھوٹا پاک ہوگا۔ ائمہ ثلاثہ ان کے نزدیک کلب کا سورنا پاک ہے۔

دلیل جمہور: بنی کریم ﷺ نے جس برتن میں کتے نے منہ ڈالا ہو اس کو سات مرتبہ دھونے کا حکم دیا ہے۔

دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ سورۃ کلب سے وضوء جائز ہے یا نہیں؟ تو معلوم ہونا چاہئے کہ یہ پہلے مسئلہ پر متفرع ہے، یعنی امام مالکؒ کے نزدیک اس سے وضوء کرنا جائز ہے کیونکہ کتے کا جھوٹا

انکے نزدیک ایک قول کے مطابق پاک ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وضوء کرنا جائز نہیں ہے۔

دو بار کلب کے بعد برتن کو پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

مساحنا کے نزدیک جس برتن میں کتا منہ ڈال دے اس کو تین مرتبہ دھونا واجب ہے اور سات مرتبہ دھونا مستحب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تسبیح (سات مرتبہ دھونا) واجب ہے لیکن امام مالکؒ کے نزدیک تسبیح امر تعبیدی کے طور پر ہے نہ کہ سور کلب کے نجس ہونے کی وجہ سے ہے۔ مزید امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک تتریب یعنی ایک مرتبہ مٹی سے مانجنا بھی واجب ہے۔

دلیل: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال طهور إناء أحكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسل سبع مرات أو لهن بالتراب (۱) تمھارے برتن کے پاکی کا طریقہ جب اس میں کتا منہ ڈال دے یہ ہے کہ اس کو سات مرتبہ دھلا جائے، پہلی مرتبہ مٹی سے دھلا جائے۔

دلیل احناف: احناف کی دلیل ایک دوسری حدیث ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے ہی مروی ہے: عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: إذا ولغ الكلب في إناء أحكم فليهرقه (تو اس پر پانی بہا دے) ویغسله ثلاث مرات (۲)

مذہب احناف کی وجوہ ترجیح حضرت ابو ہریرہؓ سے تثلیث اور تسبیح دونوں روایتیں ہیں لیکن تثلیث کے مطابق حضرت ابو ہریرہؓ کا فتویٰ بھی ہے، چنانچہ سنن الدارلقطنی میں حضرت عطاء بن یسارؓ کے طریق سے حضرت ابو ہریرہؓ کا موقوف اثر ہے "إذا ولغ الكلب في إناء فأهرقه، ثم اغسله ثلاث مرات"۔ لہذا راوی کی جو روایت اس کے فتویٰ کے مطابق ہو اس کو ترجیح ہوگی۔ چنانچہ علامہ سیوطیؒ "سبع مرات" کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں: "ثم سن لم يأخذ بظاهر هذا الحديث يعتذر بأنه منسوخ، لأن أبا هريرة هو

(۱) أخرجه البخاری ومسلم ابوداؤد ۷۱، احمد ۲/۳۱۴، البيهقي ۱/۲۴۰، الطحاوی

۱۲/۱ (۲) أخرجه بن عدی فی حلال بحوالہ: نصب الراية ج ۱/۱۳۱۔

راوی الحدیث، کان یفتی بثلاث مرات وعمل راو خلاف مرویته من أمارات النسخ۔ (شرح مسند نسائی ۷۱/۱)۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ سات مرتبہ دھونا واجب ہے ویسے بھی تسبیح کی روایت نسخ کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ کلاب کے معاملے میں پہلے تشدید تھی پھر بعد میں اسکے معاملے میں تخفیف ہو گئی، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے پہلے کتے کو قتل کرنے حکم دیا تھا پھر بعد میں اس کے قتل سے منع کر دیا اور شکار وغیرہ کیلئے پالنے کی اجازت دے دی۔

قیاس سے بھی تثلیث کی روایات کی تائید ہوتی ہے کیونکہ جب نجاست غلیظہ وغیرہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جاتی ہے حتیٰ کہ خود کتے کا بول براز بھی تین مرتبہ دھونے سے بالاتفاق پاک ہو جاتا ہے تو سور کلب بدرجہ اولیٰ پاک ہو جانا چاہئے۔

باب ماجاء فی سور الہرة

ائمہ ثلاثہ اور ابو یوسف کے نزدیک بلی کا جھوٹا بلا کراہت پاک ہے۔

امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے نزدیک بلی کا جھوٹا طاہر مع الکراہت ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: ایک مرتبہ حضرت عائشہؓ کے پاس ایک عورت ہریرہ لیکر آئی آپ نماز پڑھ رہی تھیں، چنانچہ آپ نے اس کو رکھنے کا اشارہ کیا، ایک بلی آئی اور اس میں سے کچھ کھالیا، جب بلی کچھ کھا کر چلی گئی تو حضرت عائشہؓ نے نماز سے فارغ ہونے بعد فرمایا: ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّهَا هِيَ مِنَ الطَّوَافِينِ عَلَيْكُمْ، وَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَتَوَضَّأُ بِفَضْلِهَا“ یعنی وہ نجس نہیں ہے کیونکہ وہ تم پر کثرت سے چکر لگانے والیوں میں سے ہے اس کے بچے ہوئے پانی سے میں نے آپ ﷺ کو وضو کرتے ہوئے دیکھا (أخرجہ الدارقطنی ۲)

طرفین کی دلیل: محمد بن سیرینؒ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں ”عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: طَهَّرَ الْإِنَاءَ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْهَرُّ أَنْ يَغْسَلَ مَرَّةً“

أو مرتین :- یہ (مرءہ اور مرتین کا) شک سند میں ایک راوی قرۃ بن خالد کی طرف سے ہے، امام طحاوی نے اسی حدیث کے مطابق حضرت ابو ہریرہؓ کا ایک اثر بھی نقل کیا ہے۔ ”یغسل الإناء من الہر، کما یغسل من کلب :-“

✓ جمہور کی مستدل احادیث کا صحیح جواب یہ ہے کہ کراہیت تنزیہی بھی جواز کا ایک شعبہ ہے لہذا یہ تمام روایات جس سے جمہور نے استدلال کیا ہے وہ بیان جواز پر محمول ہیں، اور طحاوی کی روایات کراہیت تنزیہی پر محمول ہے، کیونکہ حدیث شریف میں عدم نجاست کی علت ہرہ کا طوافین میں سے ہونا بتلا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہرہ اپنے اصل کے اعتبار سے نجس ہے لیکن عموم بلوی اور اس کا طوافات میں سے ہونے کی وجہ سے اسکے جھوٹے استعمال کی اجازت دے دی گئی۔ یہ علت خود کراہیت تنزیہی پر دلالت کرتی ہے۔

باب الوضوء بفضل طہور المرأة

مطلق فضل طہور کی تین صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ مرد و عورت ایک ساتھ ایک برتن میں پانی لیکر وضوء یا غسل کریں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تنہا مرد کے طہارت حاصل کرنے کے بعد اس برتن میں بچے ہوئے پانی کو عورت استعمال کرے، ان دونوں صورتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے بالاتفاق سب کے نزدیک جائز ہے۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے امام طحاویؒ کے حوالے سے ابو ہریرہؓ اور امام احمدؒ کا اختلاف نقل کیا ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ تنہا عورت کے طہارت حاصل کرنے کے بعد باقی پانی مرد استعمال کرے۔ اس میں اختلاف ہے۔

✓ ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک یہ صورت بھی جائز ہے۔ امام احمدؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

اسلم لہم لیل :- حکم بن عمروؓ سے مروی ہے ”أن النبی ﷺ نہی أن

یتوضاً بفضل طہود المرأة" (۱)

جمہور کی دلیل: حضرت عائشہؓ سے مروی "قالت: کنت اغتسل أنا و

رسول اللہ ﷺ من إناء واحد ونحن جنبان" (۲)

یہاں روایات میں تعارض ہو گیا، کچھ روایتیں جواز کی ہیں اور کچھ روایتیں عدم جواز کی ہیں۔ ان روایات میں تطبیق کی تین شکلیں ہیں۔ (۱) جمع بین الروایات (۲) ترجیح (۳) نسخ۔ جمع بین الروایات کی صورت یہ ہے کہ ممانعت کی روایات کو نہی تنزیہی پر محمول کیا جائے اور اثبات کی روایات کو جواز پر محمول کیا جائے، یعنی کرنا جائز ہو لیکن نہ کرنا اولی ہو۔۔

جمہور کہتے ہیں کہ جواز کی روایات زیادہ صحیح ہیں جو حضرت عائشہؓ اور حضرت میمونہؓ سے مروی ہیں اور جواز کی روایات کی صحت کی امام بخاری، بیہقی اور ابن العربی وغیرہ نے تصریح کی ہے اور حکم بن عمر کی روایت کو جو منع کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے امام بخاری اور امام بیہقی نے اس کی تضعیف کی ہے، لہذا جواز کی روایات راجح اور منع کی روایات مرجوح اور ضعیف ہیں۔

تعارض کے دفاع کیلئے ایک صورت نسخ کی ہے، جمہور کہتے ہیں منع کی روایات منسوخ ہیں اور نسخ کی علامت یہاں موجود ہیں کیونکہ جب نبی کریم ﷺ نے حضرت میمونہؓ کے استعمال کے بعد بچے ہوئے پانی سے وضوء کا ارادہ فرمایا تو اس وقت حضرت میمونہؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ میرا بچا ہوا پانی ہے جس پر آپ ﷺ نے فرمایا۔ "إن الماء لا یجنب" تو یہاں حضرت میمونہؓ کا آپ ﷺ کو اپنے استعمال کے بعد بقیہ پانی کے استعمال سے روکنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے پاس کوئی ممانعت کی دلیل تھی تبھی تو انہوں نے آپ علیہ السلام کو روکا، لہذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ منع کی روایات مقدم ہیں اور جواز کی روایات مؤخر ہیں اور مؤخر روایت مقدم روایت کیلئے ناسخ ہوتی ہے لہذا منع کی روایات منسوخ ہوتیں۔

(۱) أخرجه أبو داود ۸۲، ترمذی ۶۴، ابن ماجہ ۲۷۳، أحمد ۲۶۱، ۲۶۱، الدارقطنی

۵۳/۱، البيهقي ۱۹۱/۱، النسائي ۱۷۹/۱، (۲) أبو داود أحمد ۶۰/۱۔

باب فی ماء البحر أنه طهور

سمندر کے پانی سے وضو کرنا جائز ہے یا نہیں؟ پہلے اس میں اختلاف تھا لیکن اب اس کے جواز پر اجماع ہو گیا ہے اور اختلاف صحابہ کے درمیان تھا۔ چنانچہ امام ترمذی نے حضرت ابن عمر کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وضوء بماء البحر مکروہ ہے، لیکن اب اس کے جواز پر پوری امت کا اجماع ہو گیا۔ البتہ سمندر کے کون سے جانور حلال ہیں اور کون سے حرام ہیں؟ اس میں شدید اختلاف کیا گیا ہے۔

امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ خنزیر بحری کے سواء تمام مائی جانور حلال ہیں۔ امام شافعی سے اس سلسلہ میں متعدد اقوال نقل کئے گئے ہیں۔ تقریباً چار اقوال منقول ہیں۔ (۱) ایک قول یہ ہے کہ سمک کے علاوہ تمام جانور حرام ہیں۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ جتنے جانور خشکی میں حلال ہیں ان کی نظیریں سمندر میں بھی حلال ہیں، اور جو خشکی میں حرام ہیں وہ سمندر میں بھی حرام ہیں، جس بحری جانور کی نظیر خشکی میں نہ ہو تو وہ حلال ہے۔ (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ ضفدع، تمساح، سلحفاة، کلب بحری اور خنزیر بحری حرام ہیں باقی تمام جانور حلال ہیں۔ (۴) چوتھا قول یہ ہے کہ ضفدع کے علاوہ تمام بحری جانور حلال ہیں۔ علامہ نووی نے امام شافعی کے اس آخری قول کو ترجیح دیکر اسے شافعیہ کا مفتی بہ قول قرار دیا ہے۔

امام احمد کے یہاں سوائے تین جانوروں کے سب حلال ہیں۔ وہ تین حرام جانور یہ ہیں ضفدع، کوبج، تمساح۔

احناف کے یہاں سمک کے علاوہ تمام سمندری جانور حرام ہیں حتیٰ کہ سمک طافی بھی حرام ہے۔ خلاصہ کلام ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سمندر کے دو چار جانور کے علاوہ سب حلال ہیں اور ابو حنیفہ کے نزدیک مچھلی کے علاوہ سب حرام ہیں۔

جمہور کے دلائل: ﴿أَحْلَلْ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعْلَهُ﴾۔ اس آیت قرآنی

میں لفظ صید عام ہے اس لئے ہر صید حلال ہوگا۔ دوسری دلیل: آپ ﷺ سے پوچھا گیا
 أفنتوضأ من البحر؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا "الطهور ماءه الحل ميتته" (۱)

تیسری دلیل: حدیث العنبر ہے، اس روایت کے الفاظ یہ ہیں "فألقى لنا البحر
 دابة يقال له العنبر وأكلنا منه نصف شهر الخ" (أخرجه البخاری)

یعنی ہمارے لئے سمندر نے ایک جانور لا ڈالا جس کو عنبر کہا جاتا ہے، وہ جانور مچھلی کے
 علاوہ اور کوئی چیز تھا۔ امام مالکؒ نے جو خنزیر کا استثناء کیا ہے وہ آیت قرآنی ﴿ولحم الخنزیر
 ﴾ کے عموم کی وجہ سے کیا ہے۔ اور امام شافعیؒ نے جو فسد کا استثناء کیا ہے وہ احادیث انہی عن قتل
 الفسد کی وجہ سے کیا ہے۔

✓ احناف کے دلائل: قال اللہ تعالیٰ: ﴿ویحرم علیکم الخبائث﴾۔ علامہ
 عینی نے اسی آیت قرآنی سے مسلک حنفیہ پر استدلال کیا ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ خبائث سے
 مراد وہ مخلوقات ہیں جن سے طبیعت انسانی گھن کرتی ہے اور مچھلی کے علاوہ سمندر کے دوسرے جانور
 ایسے ہیں جن سے طبیعت انسانی گھن کرتی ہے اس لئے وہ حرام ہونگے۔

دوسری دلیل: ﴿حرمت علیکم الميتة﴾ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ
 تمام میتہ حرام ہیں، لیکن جس کی تخصیص شریعت نے کر دی ہو، اور شریعت نے سمندر کے تمام
 جانوروں میں سے صرف سمک کی تخصیص کی ہے لہذا صرف سمک کا کھانا جائز ہوگا اس سے معلوم
 ہوتا ہے کہ سمندر کے دیگر جانور سمک کا حکم نہیں رکھتے۔ تیسری دلیل: حضرت عبداللہ بن عمر
 سے مرفوع روایت ہے "أن النبی ﷺ قال: أحلت لنا میتتان ودمان، فأما
 المیتتان فالسحوت والجراد، وأما الدمان فالکبد والطحال" (۲) یعنی ہمارے
 لئے دو مردار اور دو خون حلال کئے گئے ہیں، بہر حال وہ دونوں مردار مچھلی اور بڑی ہیں اور وہ دونوں

(۱) الدارقطنی ۲۱، ابوداؤد، ۸۳، ترمذی ۷۹، النسائی ۳۳۰، ابن ماجہ ۳۸۶، احمد

۳۴۷/۳۔ (۲) ابن ماجہ، ابوداؤد، مسند احمد ۴۱۰/۲، الدارمی ۱۰۸/۲

خون جگر اور تل ہیں۔ اس حدیث سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ میتہ یعنی وہ جانور جس میں دم سائل نہیں ہوتا اس کی صرف دو قسمیں حلال ہیں، جراد اور حوت۔ اور سمندر کے دوسرے جانور ان دونوں قسموں میں داخل نہیں ہیں اس لئے وہ حرام ہیں اور رہا جمہور کا أحل لكم صید البحر سے استدلال کرنا تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہاں صید کی اضافت بحر کی طرف استغراقی نہیں ہے بلکہ عہد خارجی ہے جس سے ایک مخصوص شکار یعنی مچھلی مراد ہے جس کا حلال ہونا دوسرے دلائل کی روشنی میں بالاتفاق ثابت ہو چکا ہے۔ اور رہا حدیث العنبر سے استدلال کرنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح بخاری کی دوسری روایت میں فالقی البحر حوتاً میتاً کے الفاظ آئے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دلہ سے مراد مچھلی ہی ہے۔

باب الوضوء بالنبذ

نبذ کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) غیر مطبوع، غیر مسکر، غیر حلو رقیق اس سے بالاتفاق وضو جائز ہے (۲) مطبوع، مسکر، غلیظ یعنی جسکی رقت وسیلان ختم ہو گئی ہو اس سے بالاتفاق وضو جائز نہیں ہے (۳) غیر مطبوع، غیر مسکر، حلو رقیق، اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس تیسرے قسم کی نبذ سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، اگر دوسرا پانی نہ ہو تو تیمم متعین ہوگا۔ یہی جمہور کا مسلک ہے امام ابو یوسف بھی اسی کے قائل ہیں۔

امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ اگر دوسرا پانی نہ ہو تو پہلے اس سے وضو کرے اور پھر بعد میں تیمم بھی کرے۔

امام ابو حنیفہ کی مشہور روایت یہ ہے کہ وضو متعین ہے تیمم ناجائز ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ شریعت سے صرف پانی سے وضو کرنا ثابت ہے، اور عدم ماء کی صورت میں شریعت نے تیمم کو مشروع کیا ہے لہذا نبذ تیسرے وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل: عبداللہ بن مسعود کے واقعہ سے ہے جلیلة الجن میں

پیش آئی تھی چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَيْلَةُ الْجَنِّ: مَافِي إِدَاوَتِكَ؟ قَالَ: نَبِيذٌ، قَالَ ﷺ تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُودٌ" (۱) یعنی نبی کریم ﷺ نے لیلۃ الجن میں پوچھا کہ تیرے برتن میں کیا ہے؟ تو ابن مسعود نے جواب دیا نبیذ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ عمدہ کھجور اور پاک پانی ہے۔ روایت کے سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس نبیذ سے وضو بھی کیا۔ جمہور علماء اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں، جمہور نے اس حدیث پر تین طرح کے نقد کئے ہیں، اور احناف نے اس کا جواب بھی دیا ہے۔

(۱) پہلا نقد یہ ہے کہ اس سند میں ابوزید راوی جو بالاتفاق محدثین مجہول ہیں۔ علامہ عینی نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ ابوزید سے روایت کرنے والے دوراوی ہیں، ایک "ابوفزارة" دوسرے "ابوورق"۔ جب ابوزید سے روایت کرنے والے دوراوی ہیں تو ابوزید حدیث جہالت سے خارج ہو گئے۔ علامہ عینی کہتے ہیں کہ اس حدیث کو عبد اللہ بن مسعود سے ابوزید کے علاوہ ایک جماعت بھی روایت کرتی ہے جنکی تعداد علامہ عینی نے چودہ بتائی ہے۔

(۲) دوسرا نقد یہ ہے کہ قرآن کریم میں تو یہ ہے کہ اگر ماء مطلق نہ پاؤ تو تیمم کرو اور ظاہر ہے نبیذ ماء مطلق نہیں ہے، اور یہ حدیث اخبار احاد میں سے ہے جو کتاب اللہ کے اطلاق کے خلاف ہے اس سے کتاب اللہ میں تخصیص جائز نہ ہوگی۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ وضوء بالنبیذ کے بعض اکابر صحابہ قائل ہیں، جیسے حضرت ابن مسعود، حضرت علی، حضرت ابن عمر اور حضرت عباس رضی اللہ عنہم۔ لہذا اس حدیث کو عمل صحابہ کی وجہ سے مشہور کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ اس قسم کی حدیث سے مطلق کتاب اللہ میں تخصیص جائز ہے۔

(۳) تیسرا نقد یہ ہے کہ ابوداؤد نے نقل کیا ہے کہ علقمہ نے اپنے استاد عبد اللہ بن مسعود سے دریافت کیا کہ لیلۃ الجن میں آپ ﷺ کے ساتھ تم میں سے کون تھا؟ تو عبد اللہ بن مسعود نے فرمایا: "مَا كَانَ مَعَهُ ﷺ مِنْ أَحَدٍ" یعنی لیلۃ الجن میں آپ ﷺ کے ساتھ ہم سے کوئی نہ تھا

لہذا یہ حدیث اس بات پر صریح دلیل ہے کہ وضوء ہاتھ کی وہ حدیث جو سنن ابی داؤد وغیرہ میں موجود ہے باطل ہے، اور اسکی کوئی اصل نہیں ہے، یہ اعتراض قابل توجہ ہے کیونکہ اس اعتراض سے جمہور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل کی بنیاد ہی ڈھا دیتے ہیں۔ اسلئے اس کے احناف کی طرف سے بہت سے جوابات دیئے گئے ہیں، اسکا ایک جواب یہ ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ تقریباً چھ مرتبہ پیش آیا تھا، تین مرتبہ مکی زندگی میں اور تین مرتبہ مدنی زندگی میں پیش آیا، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ آپ ﷺ کے ساتھ صرف تین مرتبہ موجود تھے، پہلی مرتبہ آپ کے ساتھ سفر میں کوئی نہ تھا، اس حدیث میں پہلے مرتبہ کے واقعہ کی نفی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ”ماکان معہ منا أحد“ کا مطلب ”ماکان معہ منا أحد غیری“ ہے یعنی میرے علاوہ آپ ﷺ کے ساتھ کوئی نہ تھا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ خاص مقام تعلیم میں آپ ﷺ کے ساتھ کوئی نہ تھا، چنانچہ روایت کی جاتی ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو راستہ میں کسی جگہ روک کر بٹھا دیا تھا، اور آگے بڑھنے سے منع فرما دیا تھا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ توجیہات تکلف سے خالی نہیں ہیں، اور امام صاحب کا جمہور کے طرف رجوع ثابت ہے، جو امام صاحب کا آخری قول ہے، جمہور حنفیہ متاخرین عدم جواز کی روایت کو جو جمہور کے مطابق ہے ترجیح دیتے ہیں، لہذا جمہور کا مذہب رائج ہے۔

باب ما یجزی من الماء فی الوضوء

وضوء اور غسل کے لئے جمہور کے نزدیک پانی کی مقدار حتمی طور سے متعین نہیں ہے، بلکہ جتنا پانی بغیر اسراف و تقصیر کے کافی ہو جائے اتنا ہی استعمال کیا جائے، اور اسراف کرنا یا تقصیر کرنا مکروہ ہے۔ البتہ ابن شعبان مالکی کہتے ہیں کہ وضوء ایک ”مد“ سے اور غسل ایک ”صاع“ سے کرنا مسنون ہے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”أن النبی ﷺ کان یغتسل بالصاع ویَتَوَضَّأُ بِالْمَدِّ“۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے ”کان النبی ﷺ یغتسل بالصاع إلی خمسة ویَتَوَضَّأُ بِالْمَدِّ“ (۱) جمہور کہتے ہیں کہ اس سنت طریقہ کو اختیار کرنا مستحسن ہے لیکن اگر ضرورت اس سے زیادہ پانی کی ہو تو زیادہ پانی استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ

نہیں ہے کیونکہ اس سلسلہ میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔ لیکن صاع اور مد کی مقدار کے سلسلہ میں اختلاف ہے، اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ایک صاع چار مد کے برابر ہوتا ہے لیکن مد کے وزن کے بارے میں اختلاف ہے۔

— ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک مد ایک رطل اور ثلث رطل کا ہوتا ہے، لہذا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک صاع پانچ رطل اور ثلث رطل کا ہوگا۔

— طرفین کے نزدیک ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے، لہذا ایک صاع طرفین کے نزدیک آٹھ رطل کا ہوگا۔ ائمہ ثلاثہ کے صاع کو صاع حجازی اور طرفین کے صاع کو صاع عراقی کہتے ہیں۔ صاع عراقی کو صاع حجازی بھی کہتے ہیں، کیونکہ جب حضرت عمرؓ کا صاع مفقود ہو گیا تھا تو اس کا پتہ حجاج بن یوسف نے لگایا تھا۔

جمہور کا دعویٰ یہ ہے کہ ہمارا صاع آپ ﷺ کے صاع کے موافق ہے ہمارے علماء کہتے ہیں کہ ہمارا آپ ﷺ کے صاع سے زیادہ قریب ہے۔ لہذا طرفین کے دلائل ملاحظہ ہوں۔

— جمہور کی دلیل: یہ ہے کہ صحیحین میں ایک روایت فدیہ کے سلسلہ میں ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، ہر مسکین کو نصف صاع کھلائے (لہذا چھ مسکینوں کو تین صاع کھلانے پڑیں گے) اور دوسری روایت میں ہے کہ چھ مسکینوں کے درمیان ایک فرقہ (

ایک بڑا برتن) تقسیم کرے، لہذا دونوں حدیثوں کو ملانے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک فرقہ تین صاع کے مساوی ہوتا ہے، اور پہلے سے یہ متعین ہے کہ ایک فرقہ ۱۶ رطل کا ہوتا ہے، لہذا جب ۱۶ کو تین

صاع پر تقسیم کریں گے تو پانچ اور ثلث ہوگا پس معلوم ہوا کہ ایک صاع پانچ رطل اور ایک ثلث رطل کا ہوتا ہے) جواب: ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات یقینی نہیں ہے کہ ایک فرقہ

سولہ رطل کا ہوتا ہے اور نہ کسی حدیث سے یہ بات ثابت ہے، اور نہ ہی اہل لغت کا قول ہم پر حجت ہے، اسی طرح ہمیں یہ بھی تسلیم نہیں ہے کہ ایک فرقہ مساوی ہوتا ہے تین صاع کے، بلکہ ہمار

ز نزدیک یہ بات محل نظر ہے صحیح بات یہ ہے کہ یہ راوی کا استنباط ہے، چونکہ راوی کے ذہن میں یہ

بات تھی کہ تین صاع ایک فرق کا ہوتا ہے تو اس نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے بجائے لفظ صاع کے لفظ فرق ذکر کر دیا۔

طرفین کی دلائل: طرفین ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جس میں صراحۃً مذکور تفصیل رطلین کے ساتھ اور صاع کی تفصیل آٹھ رطل کے ساتھ واقع ہے، چنانچہ نسائی میں موسیٰ الجہنی سے منقول ہے کہ حضرت مجاہد کے پاس ایک پیالہ لایا گیا وہ کہتے ہیں کہ میں نے اس کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رطل کا تھا، مجاہد کہتے ہیں کہ مجھ سے حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ آپ ﷺ اس سے غسل فرماتے تھے۔ اس میں ہمارے مذہب کی تصریح ہے، کیونکہ آپ ﷺ ایک صاع سے غسل کرتے تھے، چنانچہ یہ واضح ہو گیا کہ وہ صاع آٹھ رطل کا تھا۔ ایسے ہی دارقطنی نے حضرت انسؓ کی ایک حدیث نقل کی ہے۔ ”کان النبی ﷺ يتوضأ برطلین ویغتسل بالصاع ثمانية أرطال“۔ یعنی نبی ﷺ دو رطل سے وضو کرتے تھے اور ایک صاع سے غسل کرتے تھے جو آٹھ رطل کا ہوتا تھا۔ اس میں قول فیصل یہ ہے کہ آپ ﷺ کے زمانہ میں صاع عراقی بھی رائج تھا اور حجازی بھی، بلکہ احوط یہ ہے کہ صاع عراقی کا لحاظ کیا جائے کیوں کہ صاع عراقی صاع حجازی سے بڑا ہوتا ہے۔ صاع عراقی سے صدقۃ الفطر، فدیہ اور کفارہ وغیرہ دینے میں کمی کا احتمال نہیں رہ جاتا۔

باب فی إسباغ الوضوء

اسباغ وضوء کے معنی اکمال وضو کے ہیں، یعنی وضو کو جملہ آداب و مستحبات کے ساتھ کیا جائے، اسباغ وضوء کے تین درجات ہیں (۱) فرضیت یعنی جملہ اعضاء کو ایک مرتبہ دھونا (۲) سنت یعنی جمیع اعضاء کو تین مرتبہ دھونا اور پورے سر کا ایک مرتبہ مسح کرنا (۳) غسل کے ساتھ إطالۃ الغرة والتحجیل کرنا۔

إطالۃ الغرة کا مطلب یہ ہے کہ چہرہ دھوتے وقت پیشانی کے ساتھ مقدم راس (سر کا

اگلا حصہ) کا کچھ حصہ بھی شامل کر لیا جائے اور إطالة التحجیل کا مطلب یہ ہے کہ یہ بن اور
رجلین کو دھوتے وقت حد مفروض یعنی مرتقین و کعبین سے تجاوز کیا جائے اور کچھ اوپر کا حصہ بھی دھویا
جائے۔ إطالة الغرة والتجیل کے بارے میں ائمہ ثلاثہ اور جمہور علماء استحباب کے قائل ہیں، کیونکہ
حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”فمن استطاع منكم أن
يطيل غرته فليفعل۔“ (۱)

امام مالکؒ اس کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس کو مکروہ کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حدیث میں
اطالہ سے مراد مداامہ و تجدید وضو (یعنی ہمیشہ با وضو رہنا اور تازہ وضو کرنا) ہے، ہم کہتے ہیں کہ امام
مالکؒ کا إطالة الغرة والتجیل کو مکروہ کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ إطالة
الغرة والتجیل کرتے تھے، امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ آپ ﷺ بھی ایسا کرتے تھے۔

باب فی التسمیۃ علی الوضوء

وضوء کے وقت تسمیہ پڑھنا کیسا ہے؟ اس کے حکم میں اختلاف ہے۔
احناف کے نزدیک سنت اور بعض (یعنی صاحب ہدایہ) نے مستحب کہا ہے اور شافعی
کے نزدیک بھی سنت ہے۔ امام مالکؒ کا مشہور قول استحباب کا ہے۔ خلاصہ کلام ائمہ ثلاثہ میں سے
کسی کے نزدیک تسمیہ فی الوضوء واجب نہیں ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک عند اللزوم واجب ہے اس کے بغیر وضوء درست ہی نہیں ہے۔
لیکن اگر بھول گیا تو وضوء ہو جائے گا۔ اصحاب ظواہر کے نزدیک مطلقاً واجب ہے یعنی نیسا
بھی معاف نہیں ہے، انکا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”قال رسول الله ﷺ
لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه“ (۲)

(۱) أخرجه البخاری ۱۳۶، مسلم احمد ۲/۴۰۰، (۲) أخرجه الترمذی ۲۵۔ ابن ماجہ

اس حدیث سے اصحاب ظواہر اور احمد استدلال کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس شخص کا وضوء نہیں ہے جس نے اللہ کا نام ذکر نہ کیا یعنی بغیر تسمیۃ اللہ کے وضوء ہی نہ ہوگا لہذا تسمیۃ اللہ واجب ہوگا۔

جمہور کی دلیل: حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔ من توضأ وذكر الله عليه كان طهورا لجميع بدنه، ومن توضأ ولم يذكر اسم الله كان طهورا لأعضاء وضوءه، (الدارقطنی ۵۲/۱) یعنی جو بسم اللہ پڑھ کر وضوء کرے اس کو تمام بدن کی طہارت حاصل ہوتی ہے اور جو بغیر بسم اللہ پڑھے وضوء کرے اس سے صرف اسکے اعضاء وضوء ظاہر ہوتے ہیں، اور یہاں طہارت سے مراد طہارت عن الذنوب ہے۔ اور جس حدیث سے حنابلہ اور اصحاب ظواہر استدلال کرتے ہیں اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔ (۱) اس حدیث کے سند میں انقطاع ہے اس لئے یہ حدیث ضعیف اور منقطع ہے، (۲) اس حدیث میں لا کمال کی نفی کیلئے ہے، جیسا کہ بعض روایات میں کمال کی نفی کی تصریح ہے، چنانچہ بعض روایت میں صراحة "لا وضوء کمالاً" وارد ہوا ہے۔ (۳) لا وضوء اور لا صلاة اس قسم کے الفاظ مجمل ہوتے ہیں کیونکہ کبھی یہ نفی ذات و صحت کیلئے ہوتی ہے اور کبھی یہ نفی کمال کیلئے ہوتی ہے لہذا جب کئی احتمالات ہو گئے تو اس سے استدلال درست ہی نہیں ہے، نیز تسمیۃ فی البوضوء کی تمام روایتیں ضعیف ہیں لہذا ان سے وجوب کا ثبوت نہیں ہو سکتا البتہ ان کے مجموعہ سے کسی قدر استدلال کر کے اس کو سنت قرار دیا جاسکتا ہے چنانچہ صاحب فقہ السنہ کہتے ہیں کہ ورد فی التسمیۃ للوضوء، أحادیث ضعيفة لكن مجموعها يؤيدها قوة تدل على أن لها أصلاً وهي بعد ذلك أمر حسن في نفسه ومشروع في الجملة. (فقہ السنہ ۴۲/۱)

نوٹ: امام احمد کی دوسری روایت تسمیۃ کے عدم وجوب کی ہے (انظر المجموع للنووی ۴۰۸/۱)

باب فی الرجل یدخل یدہ فی الإناء

جب کوئی شخص رات میں سو کر اٹھے تو جب تک اپنے ہاتھ کو نہ دھو لے تب تک برتن میں ہاتھ داخل نہ کرے، کیونکہ حدیث میں اس کی ممانعت ہے، لیکن نبی تزیہی ہے یا تحریمی؟ اس سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے اس اختلاف کی بنیاد ایک حدیث مشہور پر ہے جو یہ ہے:

عن أبي هريرة يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يدخل في الإناء حتى يغسلها ثلاث مرات فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده أو أين كانت تطوف يده (۱). اس حدیث میں بڑے برتن میں جب آدمی سو کر اٹھے ہاتھ ڈالنے سے منع کیا گیا ہے۔ اس حدیث کی تشریح میں اختلاف ہے کہ اس حدیث میں نبی تزیہ کیلئے ہے یا تحریم کیلئے ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نبی تزیہ کیلئے ہے خواہ رات ہو یا دن۔ امام احمد و داؤد ظاہری کے نزدیک نوم اللیل میں تحریم کیلئے ہے اور نوم النہار میں تزیہ کیلئے ہے، اور دلیل میں ابو ہریرہ کی وہ روایت پیش کرتے ہیں جس میں من اللیل کی قید موجود ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں ”عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: إذا قام أحدكم من الليل فلا يغمس يده في الإناء الخ چنانچہ ان کے نزدیک یہ ممانعت و وجوب کے طور پر ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ یہ حکم احتمال پر مبنی ہے یعنی اس بات کا احتمال ہے کہ سوتے وقت ہاتھ میں نجاست نہ لگ گئی ہو اسلئے اسے برتن میں داخل نہ کرے، اور جو حکم احتمال پر مبنی ہو وجوب کیلئے نہیں ہو سکتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ قاعدہ ہے ”الیقین لا یزول إلا بمثلہ“ اور یہاں پانی کا ظاہر ہونا پہلے سے یقینی ہے اور یدین کی نجاست صرف محتمل اور مشکوک ہے لہذا شک سے یقینی چیز زائل نہ ہوگی۔

(۱) أخرجه البخاری ۲/۱، ۳۲۹۵، مسلم ۱/۲۷۸، ابن ماجہ ۳۲/۱، اللہ قطنی

خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک یہ حکم تعبدی ہے اور جمہور کے نزدیک یہ حکم معطل ہے احتمال نجاست کے ساتھ، چنانچہ اگر کوئی شخص ہاتھ میں کپڑا وغیرہ باندھ کر سوئے تو اس صورت میں بھی امام احمدؒ کے یہاں ہاتھ دھونے کے بعد ہی برتن میں ہاتھ ڈال سکتا ہے، لیکن جمہور کے یہاں اس صورت میں بغیر ہاتھ دھوئے بڑے برتن میں ہاتھ ڈال سکتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ حکم تعبدی نہیں ہے۔

لہذا اصحاب ظواہر اور احمد کے یہاں اگر بغیر ہاتھ دھوئے برتن میں ہاتھ ڈال دیتا ہے تو پانی ناپاک ہو جائے گا۔ اور جمہور کے نزدیک جب تک ہاتھ میں نجاست کے لگنے کا یقین نہ ہو اس وقت تک پانی ناپاک نہ ہوگا۔

باب فی غسل الید فی ابتداء الوضوء

ابتداء وضوء میں غسل یدین الی الرسغین جمہور کے نزدیک سنت ہے اور اصحاب ظواہر اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ آپ ﷺ کا دوام اور صحابہ کرام کا تعامل بطور استدلال پیش کرتے ہیں۔

جمہور کہتے ہیں کہ ابتداء وضوء میں غسل یدین کا ذکر احادیث مرفوعہ فعلیہ میں بکثرت وارد ہوا ہے لیکن اس سلسلہ میں کوئی قولی حدیث نہیں ہے۔ اور جب وضوء میں ہاتھوں کا کہنیوں تک دھونا فرض ہے تو ابتداء وضوء میں غسل یدین الی الرسغین کے وجوب کا کوئی مطلب ہی نہیں ہوتا۔

باب ما جاء فی المضمضة والاستنشاق

مضمضة (کلی کرنا) اور استنشاق (ناک میں پانی ڈالنا) کی حیثیت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

امام شافعی و امام مالک کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضوء اور غسل دونوں میں

سنت ہے۔

دلیل مالک و شافعی: آپ ﷺ نے ایک اعرابی سے فرمایا: "توضاً کما أمرک

اللہ" (۱) اور اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں مضمضہ اور استنشاق کا کوئی حکم نہیں دیا ہے۔

امام احمد کے نزدیک مشہور قول کی بنیاد پر مضمضہ اور استنشاق دونوں وضوء اور غسل

دونوں میں فرض ہیں۔ یہی مذہب عبد اللہ بن مبارک اور الحق بن راہویہ کا ہے۔

دلیل احمد: حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے۔ قال رسول اللہ ﷺ: من

توضاً فلیستنثر۔ (أخرجہ الترمذی)۔ اور دوسری جگہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: إذا

توضأت فمضمض۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں حدیثوں میں امر وجوب کیلئے ہے۔

امام ابو حنیفہ و سفیان ثوری کا مذہب یہ ہے کہ مضمضہ اور استنشاق وضوء میں

سنت اور غسل میں واجب ہے۔ وضوء کے باب میں ابو حنیفہؒ کی دلیل وہی ہے جو شافعیؒ اور مالکؒ کی

ہے۔ اور غسل میں مضمضہ اور استنشاق کے وجوب پر قرآن سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ ارشاد

ربانی ہے۔ ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾۔ اس میں صیغہ مبالغہ استعمال ہوا ہے۔ جس کا

مطلب یہ ہے کہ غسل کی طہارت وضوء کی طہارت سے زیادہ ہونی چاہئے۔ اور یہ زیادتی دو طرح

سے ہو سکتی ہے۔ ایک یہ کہ تعداد غسل میں اضافہ کیا جائے، دوسرے یہ کہ اعضاء مغسولہ میں اضافہ

کیا جائے۔ تعداد غسل میں اضافہ کی کوئی صورت ہی نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں حکم سے تعدی

ہوگا، لہذا مبالغہ کا تقاضہ یہی ہے کہ مضمضہ اور استنشاق کو غسل میں واجب قرار دیا جائے۔

دوسری دلیل: الدارقطنی نے ابن سیرین کی مرسلہ ایک روایت نقل کی ہے "أمر رسول

اللہ ﷺ بالاستنشاق من الجنابة ثلاثاً۔ (الدارقطنی ۸۸/۱)۔

(۱) أخرجه الترمذی۔ ۳۰۲، ابوداؤد ۸۷۵، الطحاوی ۱۳۷/۱، احمد ۳۴۰/۳

البیہقی ۱۰۲/۲، الدارمی ۳۰۵/۱۔

تیسری دلیل: حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ اگر جنبی شخص مضمضہ اور استنشاق بھول جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیا مضمض و يستنشق و يعيد الصلاة (دارقطنی ۱/۸۸)۔ چوتھی دلیل: یہ ہے کہ آپ ﷺ نے غسل میں مضمضہ اور استنشاق پر بغیر ترک کے مواظبت فرمائی ہے جو وجوب کی دلیل ہے۔

باب فی المضمضة والاستنشاق من كف واحد

فقہاء سے مضمضہ اور استنشاق کے پانچ طریقے مروی ہیں، جو سب کے سب جائز ہیں، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔ پہلے ہم ان پانچ طریقوں کو نقل کرتے ہیں (۱) غرفة واحدة بالوصل یعنی ایک چلو پانی لیکر مضمضہ کرنا پھر اسی پانی سے استنشاق کرنا۔ (۲) غرفة واحدة بالفصل، جس کا مطلب یہ ہے کہ غرفہ واحدہ سے پہلے تین بار مسلسل مضمضہ کیا جائے پھر باقی پانی سے مسلسل تین بار استنشاق کیا جائے۔ (۳) غرفتان بالفصل اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک چلو سے پہلے تین بار مضمضہ کیا جائے پھر دوسرے چلو سے تین بار استنشاق کیا جائے (۴) ثلاث غرفات بالوصل۔ یعنی ایک چلو پانی لیکر پہلے مضمضہ پھر اسی چلو کے باقی پانی سے استنشاق کیا جائے اسی طرح دو مرتبہ اور کیا جائے۔ (۵) ست غرفات بالفصل۔ یعنی تین مرتبہ تین چلو سے مضمضہ کرے اور تین مرتبہ تین چلو سے استنشاق کرے جیسا کہ ہم لوگ کرتے ہیں۔

یہ تمام طریقے فقہاء کے یہاں جائز ہیں، لیکن اختلاف افضلیت میں ہے۔

ابو حنیفہؒ کے نزدیک آخری صورت یعنی ست غرفات بالفصل اولیٰ اور ارجح ہے۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی قول امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے۔ اور یہی ایک روایت امام مالکؒ سے بھی ہے لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام شافعیؒ کا قول قدیم ہے، کیونکہ امام ترمذیؒ زعفرانیؒ سے امام شافعیؒ کا قول نقل کرتے ہیں اور علامہ زعفرانیؒ امام شافعیؒ کا قول قدیم ہی نقل کرتے ہیں۔

امام احمد اور امام شافعی کا قول جدید امام نووی نے ثلاث غرفات بالوصل کی افضلیت کا نقل کیا ہے، شافعیہ کے یہاں مفتی بہ قول یہی ہے، دوسری روایت امام مالک سے بھی یہی ہے دلیل: عبد اللہ بن زید کی روایت ہے جو ترمذی نے نقل کیا ہے، عن عبد اللہ بن زید قال: رأیت النبی ﷺ مضمض واستنشق من کف واحد، فعل ذالک ثلاثاً۔

حنفیہ کی دلیل: طلحہ بن مصرف کی روایت ہے جسکو ابوداؤد نے نقل کیا ہے، عن طلحہ بن مصرف عن أبيه عن جده قال: دخلت النبی ﷺ وهو يتوضأ والماء يسيل من وجهه ولحيته على صدره، فرأيتہ يفصل بين المضمضة والاستنشاق، یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح دلیل ہے کہ مضمضہ اور استنشاق میں فصل کیا جائے گا۔ اور جس حدیث سے شوافع وغیرہ نے ”ثلاث غرفات بالوصل“ پر استدلال کیا ہے وہ حدیث ان کے مسلک پر صریح دلیل نہیں ہے، کیونکہ ”مضمضہ واستنشاق من کف واحد“ کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ایک ہی ہاتھ سے پہلے تین مرتبہ مضمضہ کیا پھر اسی ہاتھ سے تین مرتبہ استنشاق کیا یعنی مضمضہ اور استنشاق کیلئے دونوں ہاتھوں کا استعمال نہیں کیا۔

باب فی مسح الرأس

جاننا چاہئے کہ مسح رأس کے سلسلہ میں چار اختلافی بحثیں ہیں، (۱) مقدار مفروض (۲) التکلیف فی المسح (۳) مسح رأس کیلئے جدید پانی لینا (۴) مسح اذنین۔

الاختلاف فی مقدار المفروض

امام شافعی سے دو قول منقول ہیں۔ ایک قول اذنی ما یطلق علیہ اسم المسح کا ہے یعنی مسح راس میں وہ مقدار کافی ہے جس پر مسح کا اطلاق کیا جاسکے چاہے ایک بال ہی کیوں نہ ہو، دوسرا قول یہ ہے کہ کم از کم ثلاث شعرات ہوں۔

دلیل: انکی دلیل یہ ہے کہ ﴿وامسحوا برؤسکم﴾ میں مسح رأس کا حکم مطلق ہے

اور مطلق کے کسی ایک فرد کا ادا کرنے والا فرد کامل کا ادا کرنے والا کہلاتا ہے، لہذا ایک یا دو بال پر مسح کرنے سے مقدار مفروض ادا ہو جائے گا۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک مسح رأس میں مقدار مفروض رطل راس یا مقدار ثلاثہ اصابع من اصابع الید ہے۔

امام مالک اور امام احمد کے نزدیک مشہور قول میں استیعاب راس واجب ہے، یعنی پورے سر کا مسح کرنا واجب ہے لیکن امام احمد کے نزدیک عورتوں کے لئے مقدار رأس کا مسح کافی ہے، امام احمد کے دوسرے قول کے مطابق بعض رأس کا مسح کافی ہے اور ایسے ہی بعض مالکیہ کے نزدیک مسح لکٹین اور بعض کے نزدیک مسح الثلث کافی ہے۔

دلیل: انکے مشہور قول پر دلیل یہ ہے کہ قرآن پاک میں اللہ نے مسح رأس کا حکم دیا ہے اور اسکی کوئی حد نہیں بیان کی ہے لہذا مسح اسی وقت ادا ہوگا جب تک پورے سر کا نہ کر لیا جائے جیسا کہ قرآن میں آیت وضوء میں ”وجہ“ کی کوئی حد بیان نہیں کی، لیکن بالا جماع پورے وجہ کا دھونا واجب ہے، ویسے ہی یہاں پورے سر کا مسح کرنا واجب ہوگا۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل: عن المغيرة قال: كنا معه عليه السلام في سفر فبرز لحاجته ثم جاء فتوضأ ومسح بनावيته - یعنی ہم لوگ آپ ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں تھے چنانچہ آپ ﷺ اپنی حاجت کیلئے نکلے پھر (واپس) آئے پھر وضوء کیا اور اپنے پیشانی (کے بقدر) کا مسح کیا۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا مشترکہ جواب یہ ہے کہ آیت وضوء فامسحوا ب رؤسکم مجمل ہے نہ کہ مطلق جیسا کہ شافعی کہتے ہیں، اور مجمل کیلئے بیان چاہئے اور بیان آپ ﷺ کا عمل ہے جس میں آپ نے مقدار ناصیہ کا مسح کیا، جب آپ ﷺ نے مقدار ناصیہ کا مسح کیا تو امام مالک وغیرہ کا استیعاب راس کو واجب کہنا کیسے صحیح ہوگا۔

الاختلاف في تثليث المسح

آئمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک مسح راس میں تثلیث مستحب نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ مسح راس میں تثلیث مستحب ہے، البتہ ابن سیرین سے نقل کیا گیا ہے کہ ایک مرتبہ مسح کرنا فرض اور دو مرتبہ مسح کرنا سنت ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت عثمانؓ کی روایت ہے جس میں انھوں نے آپ ﷺ کا وضوء نقل کرتے ہوئے فرمایا ”مسح ﷺ رأسہ ثلاثاً“ نیز وہ قیاس کرتے ہیں اعضاء مغسولہ پر کہ جیسے وہ دو تین مرتبہ دھلے جاتے ہیں ویسے سر کا مسح بھی تین مرتبہ کیا جائے گا۔ جمہور اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث شاذ ہے، کیونکہ اس روایت کے علاوہ حضرت عثمانؓ کی تمام روایات صرف ایک مرتبہ مسح پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ امام ابو داؤد نے ثلاثاً والی حدیث کو رد کر دیا اور یہ فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کی تمام احادیث مسح راس کے ایک مرتبہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ نیز اگر مسح تین مرتبہ کیا جائے اور وہ بھی ماء جدید سے جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں تو وہ مسح نہ ہو کر غسل ہو جائے گا حالانکہ حکم مسح کا ہے۔

الاختلاف فی أخذ الماء الجديد لمسحہ

جمہور کے نزدیک مسح راس کیلئے نیا پانی لینا واجب ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر ہاتھ کے بچے ہوئے پانی سے مسح کیا جائے تو وضوء ہی نہیں ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسح راس کیلئے ماء جدید سنت ہے۔

جمہور کی دلیل: عن عبد اللہ بن مسعودؓ أنه رأى النبي ﷺ توضعاً وأنه مسح رأسه بماء غير فضل يديه (الترمذی) یعنی ابن مسعودؓ نے نبی ﷺ کو وضوء کرتے ہوئے دیکھا کہ آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ کے بچے ہوئے پانی کے علاوہ سے مسح کیا۔

حنفیہ کی دلیل: حضرت ربیع بنت معوذہ کی روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں ”مسح رأسه من فضل ماء كان في يده“ یعنی آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ کے پانی کے بچے ہوئے سے اپنے سر کا مسح کیا۔ اور جو حدیث امام شافعیؒ اپنا مستدل بتاتے ہیں وہ حنفیہ کے خلاف حجت نہیں

ہے، کیونکہ اس سے اسکی سفیٹ ثابت ہوئی نہ کہ وجوب۔ دراصل اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہوتا جب تک کہ عضو سے جدا نہ ہو جائے اور امام شافعی وغیرہ کے نزدیک انفصال سے پہلے ہی پانی مستعمل ہو جاتا ہے۔ فافہم۔

الاختلاف فی مسح الاذنین

مسح اذنین میں دو اختلافی مسئلے ہیں۔ (۱) مسح اذنین واجب ہے یا سنت؟ (۲) ماء جدید لینا مسنون ہے یا مسح راس کے پانی سے مسح اذنین کرنا مسنون ہے؟

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ مسح اذنین واجب ہے۔ اور جمہور اسکے سنت کے قائل ہیں۔ دلیل امام احمدؒ: اصل میں ان کے نزدیک مسح راس کا استیعاب واجب ہے اور دونوں کان سر کا حصہ ہیں، لہذا ان دونوں کا بھی مسح کرنا واجب ہوگا۔ خلاصہ کلام یہ اختلاف وہ مسح راس میں استیعاب کے وجوب کے قائل ہونے کی وجہ سے کرتے ہیں۔ اور ہم نے مسح راس میں استیعاب کے وجوب کا ابطال کر دیا ہے، مسح راس میں استیعاب کے وجوب کے ابطال سے مسح اذنین کے وجوب کا خود ہی ابطال ہو جائے گا۔

مسح اذنین بماء الجدید مسنون ہے یا بماء الرأس مسنون ہے؟

امام شافعیؒ کے نزدیک مسح ماء جدید سے مسنون ہے کیونکہ دونوں کان ایک مستقل عضو ہیں۔ ابو حنیفہؒ؟ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مسح اذنین بماء الرأس مسنون ہے۔ (المجموع ۱/۴۷۱)۔

دلیل شافعیؒ: ان کا استدلال معجم طبرانی کی ایک روایت سے ہے جو حضرت انسؓ سے مروی ہے اس میں حضرت انسؓ نے آپ ﷺ کے مسح کی کیفیت بیان کرتے ہوئے فرمایا: "وأخذ لصاخيہ (دونوں کان کیلئے) ماء جدیدا فمسح صاخيہ"۔ اور وہ کہتے ہیں کہ اذان مستقل ایک ملاحظہ عضو ہیں لہذا ان کے لئے نیا پانی لیا جائے گا۔

دلیل جمہور۔ ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو امام اسے مروی ہے۔ عن ابي

أَمْلَأَهُ قَبَالَ: تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ فَنَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا وَيَدَيْهِ ثَلَاثًا وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ وَأُذُنَيْهِ وَقَالَ: الْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ. (۱)

یہاں آپ ﷺ نے الاذان میں الرأس فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سر کے مسح کیلئے جو پانی لیا تھا اسی پانی سے کان کا مسح بھی صحیح ہو جائے گا کیونکہ دونوں کان سر ہی کا حصہ ہیں۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ الاذان من الرأس یہ بیان خلقت کیلئے ہے یعنی یہ بیان کرنے کیلئے ہے کہ دونوں کان سر کا جز ہیں نہ کہ بیان مسح کیلئے ہے۔ لیکن حقیقتاً یہ قول نہایت کمزور ہے کیونکہ آپ علیہ السلام احکام بیان کرنے کیلئے مبعوث ہوئے تھے نہ کہ بیان خلقت کیلئے، نیز آپ نے یہ جملہ رأس کے فوراً بعد ارشاد فرمایا جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس کا تعلق مسح سے ہے۔

یہاں دو حدیثوں میں تعارض ہو رہا ہے اس تعارض کے وقت جو حدیث حنفیہ کی دلیل ہے اس کو ترجیح ہوگی کیونکہ یہ حدیث قوی ہے اور قوی کو فعلی پر ترجیح ہوتی ہے۔

۔ حنفیہ کی دوسری دلیل عبد اللہ الصناجی کی حدیث ہے جس کی مؤطا میں امام مالکؒ نے تخریج کی ہے، وہ یہ ہے کہ آپ علیہ السلام نے مسح رأس کی فضیلت میں ارشاد فرمایا۔ فإِذَا مَسَحَ رَأْسَهُ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ رَأْسِهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ أُذُنَيْهِ. (۲) (ابن ماجہ ۲۸۲) چنانچہ یہ حدیث بھی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اذنین، رأس کے تابع ہیں۔ نیز حضرت ابن عباس سے آپ ﷺ کا طریقہ وضوء منقول ہے جس میں مسح رأس اور مسح اذن کا ایک ساتھ ذکر ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اذنین اور رأس کا آپ ﷺ نے ایک ساتھ مسح کیا، اذنین کیلئے الگ سے پانی نہیں لیا۔

اس حدیث مذکور کا آخری قطعہ یہ ہے ”وَمَسَحَ ﷺ بِرَأْسِهِ وَأُذُنَيْهِ مَرَّةً“ (۲)

(۱) أخرجه الترمذی. ۳۷، ابوداؤد ۱۳۴، ابن ماجہ ۴۴۴، البیہقی ۶۶/۱۔ (۲)

أخرجہ ابوداؤد ۱۳۷، الترمذی ۳۶، ابن ماجہ ۴۳۹، البخاری ۱۴۰، احمد ۲۴۱۶،

اس حدیث سے یہ بات واضح ہو کر رہ جاتی ہے کہ آپ ﷺ نے اذنین کا مسح، راس کے ساتھ کیا، اور اذنین کیلئے نیا پانی نہیں لیا۔

الاختلاف فی مسح الرقبة

مسح رقبہ جمہور کے نزدیک مستحب ہے، لیکن بعض شافعیہ اس کے بدعت ہونے کے قائل ہیں، چنانچہ امام نووی نے لکھا ہے کہ مسح رقبہ بدعت ہے، امام شافعی سے اس کا استحباب ثابت نہیں ہے۔ دلیل میں وہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں اعضاء وضوء جو مذکور ہیں ان میں رقبہ کا ذکر نہیں ہے، لہذا اس کا مسح کرنا بدعت ہوگا، البتہ بعض شافعیہ اس کے استحباب کے قائل ہیں چنانچہ بغوی اور رویانی جو ائمہ شافعیہ میں سے ہیں وہ اس کے استحباب کے قائل ہیں، جمہور آپ ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کرتے ہیں جس میں مذکور ہے، ”مسح الرقبة امان من الغل يوم القيامة“ یعنی گردن کا مسح قیامت کے دن طوق سے امان ہوگا۔ امام نووی نے اس حدیث کو موضوع کہا ہے لیکن درحقیقت یہ حدیث ضعیف ہے۔ حافظ بن قیم فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ سے مسح رقبہ میں قطعاً کوئی حدیث ثابت نہیں ہے۔ چنانچہ بعض اکابر دیوبند سے احقر نے سنا کہ وہ کہتے تھے کہ میں مسح رقبہ نہیں کرتا۔

الاختلاف بين أهل السنة والروافض في

غسل الرجلين ومسحهما

وضوء میں پیر دھویا جائے گا یا اس کا مسح کیا جائے گا؟ اس میں اہل سنت اور روافض کا اختلاف ہے۔ اہل سنت کے نزدیک غسل رجلین ضروری ہے، مسح ناجائز ہے۔ روافض میں سے فرقہ امامیہ کا مذہب یہ ہے کہ رجلین کا وظیفہ مسح ہے۔

دلیل روافض: روافض اپنے مسلک باطل پر چڑھا مسحوا برؤوسکم وأرجلكم میں جو دوسری قرأت أرجلكم کے لام کے جر کے ساتھ ہے اس سے استدلال

کرتے ہیں اور ”أرجلكم“ کا عطف ”رؤسکم“ پر کرتے ہیں یعنی آیت مطلب یہ ہے کہ تم اپنے سر کا مسح کرو اور اپنے پیر کا مسح کرو۔

علماء اہل سنت کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ اس آیت میں لفظ أرجلكم میں جر، جر جوار ہے یعنی برؤسکم کے پڑوس کی وجہ سے اس کو جردے دیا گیا اور نہ درحقیقت ارجلکم کا عطف ایدیکم پر ہے۔

۲۔ دوسرا جواب: کسرہ کی قرأت حالت تخفف (موزے کی حالت) پر محمول ہے اور نصب کی قرأت عام حالات پر ہے۔

۳۔ تیسرا جواب: یہ ہے کہ جر کی قرأت میں ارجل کا عطف رؤس ہی پر ہے، لیکن جب مسح کی نسبت ارجل کی طرف کی جائے گی تو اس سے مراد غسل خفیف ہوگا۔ اور لفظ مسح کا اس معنی میں استعمال معروف ہے۔

اس کا محققانا اور تسلی بخش جواب وہ ہے جو علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے مشکلات القرآن میں دیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ قرآن کریم کی تقریر کو سمجھنے کا سب سے زیادہ قابل اعتماد راستہ آنحضرت ﷺ کا عمل اور صحابہ اور تابعین کا تعامل ہے اور جب ہم تعامل کو دیکھتے ہیں تو کوئی ایک روایت بھی نہیں ملتی جس سے مسح رجلین ثابت ہوتا ہو، یہ اس بات کی کھلی علامت ہے کہ قرآن کریم میں غسل کا حکم دیا گیا ہے نہ کہ مسح کا۔ لیکن اب یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اس موقع پر ایسے واضح الفاظ کیوں استعمال نہیں کیا جو بغیر کسی احتمال مخالف کے غسل پر دلالت کرتے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کا اسلوب یہ ہے کہ وہ بسا اوقات کچھ باتوں کو فہم مخاطبین پر اعتماد کر کے چھوڑ دیتا ہے چنانچہ یہ آیت سورہ مائدہ کی ہے جو مدنی سورہ ہے اور اس وقت نازل ہوئی جب آپ علیہ السلام کے بعثت کے ۱۸ سال ہو چکے تھے، حالانکہ وضوء پر عمل ابتداء بعثت ہی سے چلا آ رہا تھا، چونکہ صحابہ کرام اٹھارہ سال سے وضوء کرتے آ رہے تھے اور اس کا

طریقہ معروف و مشہور تھا جس میں یہ بات بھی شامل تھی کہ پاؤں دھوئیں جائیں گے اور اس کا امکان ہی نہ تھا کہ وہ اس آیت سے غسل کے علاوہ کوئی اور حکم مستحب کریں گے۔ اور امت کا تعامل اس پر شاہد ہے کہ انہوں نے واقعہ غسل کے سوا اس کا کوئی اور مفہوم نہیں سمجھا، بدقسمت رہے فرقہ امامیہ جن کے ذہن میں شیطان نے یہ بات ڈال دی۔ اس کے بہت سے نکات و جوابات مشکلات القرآن میں بیان کئے گئے ہیں۔

باب فی تخلیل الأصابع

مالکیہ کے نزدیک اصابع یدین کی تخلیل واجب ہے اور اصابع رجلین کی تخلیل مستحب ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے اصح قول کے مطابق اصابع یدین اور رجلین کی تخلیل مستحب ہے۔ البتہ امام احمد کی روایت کے مطابق دونوں کی تخلیل واجب ہے۔

دلیل۔ امام مالک کی دلیل: یا رسول اللہ! أخبرنی عن الوضوء قال: أسبغ الوضوء واخلل بین الأصابع۔ (۱) چنانچہ امام مالک کہتے ہیں کہ یہاں خلل صیغہ امر ہے جو وجوب کیلئے ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ یہاں خلل امر استحبابی ہے۔ کیونکہ مقصود انگلیوں کے درمیان پانی پہنچانا ہے۔ چنانچہ وہاں پانی بغیر خلال کے پہنچ جائے تو خلال کی کوئی ضرورت نہیں اسی وجہ سے اگر کسی کی انگلیاں ملی ہوئی ہوں اور وہاں آسانی سے پانی نہ پہنچتا ہو تو جمہور کے نزدیک بھی خلال واجب ہے۔

باب فی تخلیل اللحیۃ

یہاں دو اختلافی مسائل ہیں، ایک یہ ہے کہ تخلیل لحیہ واجب ہے، یا سنت یا مستحب؟۔

دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ وظیفہ لحیہ کا کیا حکم ہے، غسل کا حکم ہے یا مسح کا حکم ہے؟۔

تخلیل لحیہ میں مذاہب ائمہ

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وضوء میں سنت اور غسل میں واجب ہے، امام مالک کی مشہور روایت یہ ہے کہ تطہیل لحدیہ وضوء میں صرف جائز ہے اور غسل میں سنت ہے، لیکن ایک روایت وجوب کی بھی ہے لہذا اس روایت سے ائمہ اربعہ کا قریب قریب اجماع ثابت ہوتا ہے۔ حسن بن صالح اور طاہر یہ کہ نزدیک وضوء میں بھی تطہیل واجب ہے۔ دلیل میں وہ حدیث پیش کرتے ہیں، جو انس بن مالک سے مروی ہے، جسکو ابو داؤد نے نقل کیا ہے، جس میں آپ ﷺ نے تطہیل لحدیہ کرنے کے بعد فرمایا ”ہکذا أمرنی ربی“ اصحاب تلوا ہر کہتے ہیں کہ یہاں آپ ﷺ کے قول سے تطہیل لحدیہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ایک اعرابی کو طریقہ وضوء بتلایا اور فرمایا ”توضأ کما امرک اللہ“ اور اللہ نے تطہیل لحدیہ کا حکم نہیں دیا، لہذا وہ واجب نہ ہوگا۔

وظیفہ لحدیہ اور اس میں اختلاف

دوسرا مسئلہ وظیفہ لحدیہ کا ہے یعنی لحدیہ کا کیا حکم ہے غسل ہے یا مسح؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ لحدیہ خفیفہ اور لحدیہ کثیفہ (یعنی جو لگی ہوئی نہ ہو بلکہ گھنی ہو لیکن چھوٹی چھوٹی ہو) میں اتفاق ہے، کہ اسے پورا دھونا واجب ہے، البتہ کثیفہ مسٹرسلہ کے بارے میں خفیفہ کے یہاں چھ اقوال ہیں، (۱) غسل الكل (۲) مسح الكل (۳) مسح الثلث (۴) مسح الربع (۵) مسح ما یلاقی البشرة (۶) تترك الكل صاحب کنز اور صاحب وقایہ نے مسح الربع کو اختیار کیا ہے، لیکن خفیفہ کے نزدیک مفتی بہ قول پہلا یعنی غسل الكل ہے، صاحب درمختار نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، لہذا غسل الكل واجب ہے، یہی ائمہ ثلاثہ کا اور جمہور کا مذہب ہے۔

باب المسح علی العمامۃ

مسح علی العمامہ میں دو اختلافی مسئلے ہیں، پہلا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ بقدر فریضہ مسح علی العمامۃ سے ادا ہو جائے گا یا نہیں؟ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مسح علی العمامہ سے سنت احتیاط

بھی ادا ہو سکتی ہے، یا نہیں؟ یعنی بقدر فرض سر پر مسح کیا جائے اور سنت استیعاب حاصل کرنے کیلئے مسح عمامہ کر لیا جائے۔

امام احمدؒ اور ظاہریہ کے نزدیک بجائے مسح راس کے مسح علی العمامہ کرنا جائز ہے اور کافی ہو جاتا ہے جس طرح مسح علی الخفین غسل رجليں کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔

دلیل ثوبان کی روایت ہے، ”عن ثوبان قال: بعث رسول ﷺ سرية

فأصابهم البرد (انکو ٹھنڈک لگ گئی) فلما قدموا على رسول ﷺ، أمرهم أن يمسحوا

اعلى العصائب والتساخين (أبو داؤد) یہاں عصائب سے مراد عمامہ ہے اور تساخین سے

مراد جس سے پاؤں گرم کیا جائے یعنی موزہ۔ اسی طرح بہت سی دوسری روایات ہیں جو مسح علی العمامہ

پر دال ہیں لیکن سب سے صریح دلیل یہی حدیث ہے کیونکہ یہ قوی ہے باقی سب فعلی ہیں۔

ائمہ ثلاثہ، ائمہ ثلاثہ کے یہاں مسح علی العمامہ کافی نہیں ہے اور اس سے مسحیت کی فرضیت ادا نہ ہوگی۔

دلیل، جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسح علی الرأس فرض کیا ہے، اور وہ حدیث جو

مسح علی العمامہ کے سلسلہ میں ہے محتمل التأویل ہے لہذا محتمل کی وجہ سے متقین کو ترک نہ کیا جائے

گا، چنانچہ ان احادیث کے جو مسح علی العمامہ کے سلسلے میں مروی ہیں، متعدد جوابات دیئے گئے ہیں

، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ”مسح علی العمامہ مشروع تھا لیکن بعد میں ترک کر دیا گیا“، یعنی بعد میں

منسوخ ہو گیا، (۲) اس حدیث میں راوی کے جانب سے اختصار ہے، کیونکہ بعض صحیح روایات میں

مسح علی العمامہ کے ساتھ مسح علی الناصیہ بھی مذکور ہے جیسا کہ مغیرہ کی حدیث میں ہے، ”مسح علی

یسمح علی الخفین و علی ناصیته و علی عمامته“، (۱)۔ لہذا کہا جائے گا کہ آپ

ﷺ نے ناصیہ پر مسح بطور فرض کے کیا ہے، اور اس کے ساتھ مسح علی العمامہ استیعاب حاصل کرنے

کیلئے کیا، (۳) جن روایات میں مسح علی العمامہ کا ذکر ہے، اس سے مراد ماتحت العمامہ ہے، حال بول کر محل مراد لیا گیا ہے، چنانچہ اس کی روایت ابو داؤد میں ہے جس میں ”فادخله من تحت العمامة“ صراحۃً مذکور ہے، (۴) مسح علی العمامہ یہ عذر کی وجہ سے ہے، چنانچہ حدیث میں عذر (فأصابهم البرد) صراحۃً مذکور ہے۔

اب رہا مسئلہ سنت استیعاب مسح علی العمامہ سے ادا ہوگا یا نہیں؟ سو جاننا چاہئے کہ سنت استیعاب امام مالکؒ کے علاوہ جمہور کے نزدیک ادا ہو جائے گا، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مسح علی العمامہ بغیر عذر کے جائز نہیں ہے، بغیر عذر کے نہ اس سے سنت و فرض ادا ہوگا اور نہ سنت استیعاب وہ اس کو مسح علی الجبیرہ پر قیاس کرتے ہیں۔

جمہور کہتے ہیں کہ اس سلسلے میں بہت سی روایات صراحت کے ساتھ مذکور ہیں، جس میں سے دو حدیثیں ابھی ماقبل میں ذکر کی گئیں، لہذا مسح علی العمامہ سے سنت استیعاب اداء ہو جائیگا۔

باب المسح علی الخفین

اہل سنت والجماعت کے نزدیک مسح علی الخفین جائز ہے۔ شیعہ اور خوارج حضرات اس کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ مسح علی الخفین کتاب اللہ کے خلاف ہے، اہل السنۃ والجماعۃ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مسح علی الخفین کی روایت حدیث و تواتر کو پہنچ چکی ہے، اس کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے حکم میں زیادتی کی جاسکتی ہے اور یہ بھی کہنا غلط ہے کہ مسح علی الخفین قرآن کے خلاف ہے کیونکہ آیات وضوء میں ”أرجلكم“ میں دو قرأتیں ہیں قرأت نصب اور قرأت جر اور مسح علی الخفین قرأت جر سے ثابت ہوتا ہے، کیونکہ اس صورت میں ”أرجلكم“ کا عطف ”وأمسحوا برؤوسكم“ کے رؤس پر ہوگا۔ یعنی تم اپنے سر کا مسح کرو اور پیر کا مسح کرو۔

مسح افضل ہے یا غسل؟

امام احمدؒ کے نزدیک مسح افضل ہے۔ دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ اور آپ کے اصحاب طالع فضل تھے، لہذا جب انھوں نے بجائے غسل کے مسح کو اختیار فرمایا تو اسی میں فضیلت ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غسل رطلین مسح رطلین سے زیادہ افضل ہے کیونکہ اس میں مشقت زیادہ ہے لہذا اس کو مشقت کا بھی ثواب حاصل ہوگا، اور مسح کے مقابل میں غسل کے روایات تو لاؤفعلاً زیادہ ہیں۔

باب التوقيت في المسح

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک مسح کے وقت کی تعیین مقیم کیلئے ایک دن اور مسافر کیلئے تین دن تین رات ہے۔ امام مالکؒ توقيت في المسح کے قائل نہیں ہیں، انکے نزدیک جب تک چاہے تہ تک مسح کرے۔

جمہور کی دلیل بہت ساری احادیث ہیں جس میں صراحۃً مسح کی توقيت ہے چنانچہ خزیمہ بن ثابتؓ سے مروی ہے "عن خزيمة عن النبي ﷺ قال المسح على الخفين للمسافر ثلاثة أيام وللمقيم يوم وليلة" (۱) یہ حدیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔ (۲) عن أبي بكر عن النبي ﷺ: سئل عن المسح على الخفين فقال للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللمقيم يوم وليلة (۲) اسکے علاوہ متعدد صریح و صحیح احادیث ہیں، جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مسافر کیلئے تین دن تین رات تک اور مقیم کیلئے ایک دن اور ایک رات تک مسح علی الخفین کی اجازت ہے۔

مالک کی دلیل ابراہیم التیمی کی سند سے حضرت خزیمہؓ سے مروی ہے، عن خزيمة بن سبابة قال: جعل لنا رسول الله ﷺ ثلاثاً ولو استزدنا لآلنا (۳) یعنی

(۱) أخرجه الترمذی / ۱۵۰ ابوداؤد / ۱۵۶ - (۲) أخرجه الدارقطني / ۱۹۴

البیهقی / ۱ / ۲۷۶ ابن ابی شیبہ / ۱ / ۱۷۱ الشافعی / ۱ / ۳۲ - (۳) أخرجه ابوداؤد

۱۵۷ / الترمذی / ۹۰ احمد / ۵ / ۲۱۳

آپ ﷺ نے ہمارے لئے تین دن موزہ پر مسح کی اجازت دی اگر ہم حریدہ طلب کرتے تو آپ اجازت مرحمت فرمادیتے۔ اس سے پتہ چلتا ہے اگر تین دن اور تین رات سے زیادہ مسافر کیلئے اور مقیم کیلئے ایک دن ایک رات سے زیادہ مسح علیٰ الخنیں طلب کرتے تو آپ ﷺ اجازت دے دیتے، معلوم ہوا کہ مدت کی کوئی تعیین نہیں ہے۔ جواب دلیل امام مالک۔ اس کے مختلف جواب دئے گئے ہیں (۱) یہ راوی کا ظن ہے جو قابل اعتبار نہیں (۲) امام نوویؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: وہو حدیث ضعیف باتفاق اهل الحديث (شرح مسلم للنوی ۲/۱۲۲۶) یعنی محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اور یہ حدیث دو جہوں سے ضعیف ہے أحدهما أنه مضطرب والثاني أنه منقطع (المجموع ۷/ص ۵۵۰) "ولو استزدناه لزادناه" کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم آپ ﷺ سے مسح علی الخنیں میں تین دن پر زیادتی طلب کرتے تو آپ ﷺ ہم کو زیادہ کی اجازت دیدیتے، لیکن ہم نے زیادتی کا سوال نہیں کیا لہذا آپ ﷺ نے تین دن پر زیادتی نہیں کی، لہذا جب زیادتی نہیں کی تو یہی وقت متعین ہے، اب کسی کو بھی زیادتی پر عمل کرنا صحیح نہ ہوگا۔

مدت مسح کی ابتداء کب سے معتبر ہے؟۔ حنفیہ وشافعیہ کے یہاں مدت مسح کی ابتداء موزے پہنے کے بعد جس وقت حدث لاحق ہو اس وقت سے ہوگی۔

امام احمدؒ وادزاعیؒ کے نزدیک جس وقت موزے پہنے اس وقت سے مسح کی مدت شمار ہوگی۔ خلاصہ کلام حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک مدت مسح کی ابتداء وقت الحدث سے ہے اور امام احمدؒ کے نزدیک وقت اللبس ہے۔

لبس خنیں کے وقت طہارت کاملہ ہونے میں اختلاف
خنیں کے پہننے کے وقت طہارت کاملہ ضروری ہے یا نہیں؟ یعنی اگر قدمین کے دھونے کے بعد موزے پہن لے اور اس کے بعد وضوہ کی تکمیل کرے یہ صحیح ہے یا نہیں؟۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک طہارت کاملہ عند اللبس شرط ہے۔

ابو حنیفہؒ کے نزدیک لبس خفین کے وقت صرف طہارت القدامین کافی ہے بشرطیکہ حدث لا حق ہونے سے پہلے وضوء کی تکمیل کر لے۔ لہذا اگر کوئی شخص پیر دھونے کے بعد وضوء پہن لیا اور باقی وضوء بعد میں کیا تو یہ خفیہ کے نزدیک جائز ہے اور جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

اصل میں اس اختلاف کی بنیاد ترتیب فی الوضوء کے اختلاف پر ہے۔ جمہور کے نزدیک ترتیب فی الوضوء واجب ہے۔ اور خفیہ کے نزدیک مسنون ہے۔ دونوں کا استدلال قرآن کریم کی آیت وضوء ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ سے ہے۔ جمہور ’واؤ‘ کو ترتیب کیلئے مانتے ہیں۔ اور خفیہ اس آیت کریمہ میں واؤ کو مطلق جمع کیلئے مانتے ہیں۔

باب المسح علی الجوربین

جورب کہتے ہیں۔ مایلبس فی الرجل لدفع البرد ونحوہ ممالا یسمی

خفا ولاجر موقلا۔ (بذل المجہود۔)

ائمہ اربعہ کے نزدیک مسح علی الجورب جائز ہے لیکن شرائط میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسح علی الجورب اس وقت جائز ہے جب کہ وہ ”مجلدین“ ہو یعنی اوپر نیچے دونوں طرف چڑھ جڑا ہوا ہو، یا ”متعلین“ ہو یعنی صرف نیچے چڑا جڑا ہوا ہو۔

امام احمدؒ اور صاحبین کے نزدیک اگر ”مخنین“ ہو تو تب بھی جائز ہے بعد میں اسی قول کی طرف امام ابو حنیفہؒ نے رجوع کر لیا۔

امام مالکؒ کے نزدیک مسح علی الجورب اس وقت جائز ہے جب کہ وہ ”متعلین“ ہو یعنی صرف نیچے چڑا جڑا ہو۔

امام شافعیؒ کی اس سلسلہ میں تین روایتیں ہیں۔ ایک مثل مالکؒ، دوسرے مثل ابو حنیفہؒ اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس جوربین پر مسح جائز ہے جس کو آدمی پہن کر بغیر جوتا پہنے ایک یا دو

میل بلا تکلف چل سکتا ہو۔ یہی ان کے یہاں اصح قول ہے، اس تیسرے قول کا حاصل وہی ہے جو امام احمد اور صاحبین کا مذہب ہے۔

خلاصہ کلام امام احمد، ابو حنیفہ اور امام شافعی کا مسلک ایک ہی ہوا، چنانچہ جو رہن "مجلدین" ہوں یا "معلّین" ہوں یا "مختلّین" ہوں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک، بالاتفاق مسح جائز ہے، جانب مخالف میں صرف امام مالکؒ رہ جاتے ہیں انکے نزدیک صرف مجلدین کی صورت میں جائز ہے۔ اصل میں اس اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ جو رب کا خف کی صفت پر ہونا چاہئے۔

جمہور کہتے ہیں کہ اگر وہ معلّین ہوں یا مجلدین یا مختلّین ہوں تو یہ خف کے مشابہ ہے۔ لہذا اس صفت کے جو رب پر مسح کرنا جائز ہے۔ اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جو جو رب مجلدین ہوگا وہی خف کے مشابہ ہوگا اور اسی پر مسح جائز ہوگا، جو رب مختلّین وغیرہ ہوں تو اس پر مسح جائز نہیں ہے۔

باب کیف المسح

یہاں دو اختلافی مسئلے ہیں۔ ایک کیفیت مسح کے بارے میں یعنی مسح علی الخفین اوپر کی جانب ہوگا یا نیچے کی جانب یا اوپر نیچے دونوں جانب ہوگا؟ دوسرا اختلافی مسئلہ مقدار مفروض کے بارے میں ہے۔

امام ابو حنیفہ و احمدؒ کے نزدیک صرف ظاہری خفین یعنی بالائی حصہ پر مسح کیا جائیگا۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک خفین کے اعلیٰ و اسفل دونوں حصوں پر مسح کیا جائیگا، اعلیٰ پر بطریق وجوب اور اسفل پر بطریق سنت۔

دلیل: مالکیہ و شوافع وغیرہ بن شعبہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کے الفاظ یہ

ہیں۔ عن المغيرة بن شعبه قال وضأت النبی ﷺ فی غزوة تبوک فمسح علی الخفین و أسفلهما (ابو داؤد) یعنی میں نے رسول اللہ ﷺ کو غزوہ تبوک میں وضوء

مکرایا آپ ﷺ نے موزہ کے اوپر اور اس کے نیچے مسح کیا۔

حنفیہ و حنابلہ کی دلیل: وہ حضرت علیؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ عن

علیؓ قال: لو كان الدين بالراي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه

(۲) عن المغيرة قال: وقد رأيت النبي ﷺ يمسح على ظاهر خفيه (۱)

اور جس حدیث سے لکھیے اور شواہح استدلال کرتے ہیں وہ حدیث منقطع ہے کیونکہ اس

حدیث کی سند میں ایک راوی ”ثور بن یزید سمیع“ وہ روایت کرتے ہیں ”رجاء بن حیوة“ سے

حالانکہ ثور نے یہ حدیث رجاء بن حیوة سے نہیں سنی ہے۔ اور ایسے ہی اس حدیث کی سند میں ایک

درجہ کی علت بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ بعض روایات نے اس حدیث کو مرسل نقل کیا ہے۔ چنانچہ

عبداللہ بن مبارک نے اس حدیث کو نقل کیا اور مغیرہ بن شعبہ راوی کا ذکر نہیں کیا ہے۔

مقدار مفروض میں اختلاف

حنفیہ کے نزدیک مسح علی الخفین کی مقدار واجب تین انگلیوں کے بقدر ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ادنیٰ ما يطلق عليه اسم المسح مقدار واجب ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک خفین کے بالائی حصہ کا استیعاب واجب ہے۔ امام احمد کے نزدیک

مقدم الخف کے اکثر حصہ کا مسح واجب ہے اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ میں سے کسی کی کوئی صریح دلیل

نہیں کیونکہ حدیث شریف میں مطلق مسح علی الخفین کا تذکرہ ہے کسی بھی حدیث میں مقدار کی تحدید

کے ساتھ ذکر نہیں ہے اس لئے تمام ائمہ نے مسح اس کے مطابق ہی یہاں اپنا نظریہ قائم کیا ہے۔

باب الموالاة فی الوضوء

امام مالکؒ کے نزدیک موالاة فی الوضوء واجب ہے، موالاة فی الوضوء کا مطلب یہ ہے

کہ اعضاء وضوء کے دھونے میں تفریق نہ ہو بلکہ ترتیب ہو۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موالاة فی الوضوء سنت ہے۔ امام احمدؒ کی اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، اصح روایت یہ ہے کہ موالاة فی الوضوء واجب ہے۔ امام احمدؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے۔ امام شافعیؒ، کے قول قدیم میں موالاة فی الوضوء واجب ہے لیکن امام شافعیؒ کا قول جدید حنفیہ کے مطابق ہے۔ لہذا اختلافی صورت یہ ہے کہ ایک طرف امام مالکؒ اور امام احمدؒ ہیں جو موالاة کے وجوب کے قائل ہیں، اور دوسری طرف ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ ہیں جو موالاة کے سنت کے قائل ہیں۔

دلیل امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دلیل انس بن مالکؒ کی حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں
عن انس بن مالك أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ وقد توضأ وترك على قدمه مثل الظفر فقال له رسول الله ﷺ: ارجع فأحسن وضوئك (۱)۔ اس حدیث سے امام مالکؒ وغیرہ وجوب موالاة پر استدلال کرتے ہیں، کیونکہ اگر موالاة واجب نہ ہوتا تو آپ ﷺ اس کو وضو کے اعادہ کا حکم نہ دیتے، بلکہ جو حصہ خشک تھا اس پر پانی بہا دینے کا حکم دے دیتے، لیکن آپ ﷺ نے اعادہ کا حکم دیا جو موالاة کے وجوب پر دلا کرتا ہے۔

دلیل ابو حنیفہؒ و شافعیؒ: ہم کہتے ہیں کہ اس حدیث سے موالاة فی الوضوء پر استدلال صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس حدیث میں آپ ﷺ نے احسان وضوء کا حکم فرمایا ہے نہ کہ اعادہ وضوء کا، احسان وضوء کی شکل یہ ہے کہ جو کچھ خشک رہ گیا ہے اس کو تر کر لیا جائے۔ نیز ہماری دلیل یہ ہے کہ آیت وضوء میں صرف غسل اعضاء اور مسح رأس کا حکم ہے اس میں موالاة کا کہیں بھی ذکر نہیں ہے۔ اور ہمارے مسلک کی تائید ابن عمرؓ کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے کہ ایک مرتبہ ابن عمرؓ نے بازار میں وضوء کیا اور صرف غسل وجہ و یدین اور مسح رأس کیا اور نماز جنازہ پڑھانے کیلئے مسجد میں تشریف لے گئے اور وہاں پہنچ کر جملہ حاضرین کے سامنے مسح علی الخفین کیا جبکہ اعضاء وضوء

خٹک ہو چکے تھے اور اس پر حاضرین میں سے کسی نے نکیر نہیں کی۔

باب الوضوء من مس المرأة

امام ابو حنیفہ کے نزدیک مس مرآة مطلقاً ناقض وضوء نہیں ہے۔

انہ ثلاثہ کے نزدیک مس مرآة ناقض وضوء ہے، البتہ امام مالکؒ اور احمد شہوت کی شرط لگاتے ہیں اور امام شافعیؒ غیر محرم ہونے کی شرط لگاتے ہیں، یعنی اگر وہ محرم ہے تو اس کے چھونے سے وضوء نہیں ٹوٹے گا۔

جمہور کی دلیل آیت تیمم ﴿وَأَوْحَإِ أَحَدُ مِنْكُمْ مِنَ الْخَائِطِ أَوْ لَعَسْتَ مِنَ النِّسَاءِ﴾ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہاں لمس اپنے معنی حقیقی یعنی لمس بالید پر محمول ہے۔ لہذا اس عورت کی صورت میں وضوء ٹوٹ جائیگا۔

دلیل احناف: احناف کہتے ہیں کہ یہاں لمس سے مراد جماع ہے۔ چنانچہ رئیس المفسرین حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس کی تفسیر جماع ہی کے ساتھ کی ہے۔ نیز اس آیت میں دوسری قرأت لا مستم النساء ہے جس سے حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ لا مستم 'جامع' کے معنی میں ہے۔

حنفیہ کے مسلک کی تائید حضرت عائشہؓ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ عن عائشة أن النبي ﷺ قَبَلَ بَعْضَ نِسَائِهِ ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ (۱)۔ جانبین کی طرف سے اس مسئلہ میں بہت طول طویل بحثیں کی گئی ہیں۔ من اراد استيفاء البحث فليراجع (شرح المذهب للنووي ج ۲/ص ۳۷)۔

(۱) أخرجه الترمذی ۸۶، ابوداؤد ۱۷۹، ابن ماجہ ۵۰۲، النسائی ۱۰۴/۱،

الدارقطنی ۱۳۸/۱، البيهقی ۱۲۶/۱۔

باب الوضوء من مس الذكر

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مس ذکر ناقض وضوء ہے، امام احمدؒ کے نزدیک مطلقاً ناقض وضوء ہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مس ذکر اس وقت ناقض وضوء ہے جب کہ کس بیاہن الکف ہو، البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مس ذکر کے بعد وضوء مستحب ہے نہ کہ واجب، چنانچہ ابن خزيمة امام مالکؒ سے نقل کرتے ہیں کہ امام مالکؒ نے کہا: "أرى الوضوء من مس الذكر استحباباً ولا أوجبہ" (من حاشية المجموع ۵۳/۲)۔ یعنی میں مس ذکر کی بعد وضوء مستحب سمجھتا ہوں میں وضوء واجب قرار نہیں دیتا۔

حنفیہ کے نزدیک مس ذکر مطلقاً ناقض وضوء نہیں ہے۔

دلیل: ائمہ ثلاثہ کی دلیل بسرة بنت صفوان کی حدیث ہے۔ اس کی تفصیلی یہ ہے کہ عروہ بن الزبیر کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں مروان بن الحکم کے پاس گیا۔ (مروان خلفاء بنو امیہ میں سے ہے) مروان نے عروہ سے نو آفض وضوء کے بارے میں سوال کیا چنانچہ عروہ نے اس کو نو آفض وضوء تفصیل کے ساتھ شمار کرائے اور مس ذکر کو نہیں شمار کرایا، تو مروان نے مس ذکر کے بارے میں دریافت کیا تو عروہ نے کہا "ما علمت" تو مروان کہا "أخبرتني بسرة بنت صفوان أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: من مس ذكره فليتوضأ۔" (۱) اور بعض روایات میں "إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ" کے الفاظ مذکور ہیں۔

پھر مروان نے ایک پولس کو اپنی بات محقق کرنے کیلئے بسرة کے پاس بھیجا، چنانچہ وہ شرطی گیا اور واپس آ کر وہی خبر دی جو مروان نے کہا تھا۔

دلیل احناف: حنفیہ کا استدلال قیس بن طلق کی حدیث سے ہے جو اپنے باپ سے

(۱) أخرجه أبو داود ۸۱، النسائي ۱۶۳، المؤطا للمالك ۴۲/۱، البيهقي ۱۲۸/۱، احمد ۲۷/۱، ابن أبي شيبة ۱۸۳/۱، الطحاوي ۱۰۸/۱، الدارمي ۱۸۰/۱، الحاكم ۱۳۶/۱، الترمذي ۸۳۔

روایت کرتے ہیں کہ ایک آدمی نے آپ ﷺ سے مس ذکر کے بارے میں دریافت کیا چنانچہ اس نے کہا: یا نبی اللہ ماتری فی مس الرجل ذکرہ بعد ما یقوضا؟ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا ”ہل هو إلا مضغة منه أو بضعة منه۔ یعنی وہ گوشت کا ایک ٹکڑا ہے اس کے چھونے سے کیا حرج ہے۔ (۲)

حنفیہ کی طرف سے حدیث بسرہ بنت صفوان کا جواب۔ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس روایت میں عروہ اور بسرہ کے درمیان مروان یا شرطی کا واسطہ ہے، شرطی تو مجہول ہے اور مروان غیر ثقہ ہے، کیونکہ اس کا فاسق ہونا اظہر من الشمس ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ حدیث عروہ نے بسرہ سے براہ راست بھی سنی ہے، ہم کہتے ہیں کہ اگر اس حدیث کو صحیح مان بھی لیا جائے تو قیس بن طلق کی حدیث ہی رائج ہوگی کیونکہ اس کی سند میں کوئی اختلاف نہیں ہے، بسرہ کی حدیث کی سند میں بہت کلام کیا گیا ہے۔

یہ حدیث ہمارے مسلک کے خلاف نہیں ہے کیونکہ اس میں کئی احتمالات ہیں (۱) حدیث بسرہ استحباب پر محمول ہو، (۲) حدیث بسرہ وضوء لغوی پر محمول ہو (۳) إذا خرج من الذکر شئ لاجل المس پر محمول ہو۔ الحاصل احناف کا مذہب رائج ہے کیونکہ احناف کے مسلک کے مطابق دونوں حدیثوں پر عمل ہو جاتا ہے۔ اور جمہور کے مسلک کے مطابق قیس بن طلق کی حدیث کا ترک کرنا لازم آتا ہے۔ اس مسئلہ میں بسط و تفصیل کے ساتھ امام طحاویؒ نے بحث کی ہے۔ (طالبین تفصیل وہاں مراجعت فرمائیں)

باب الوضوء من لحوم الإبل

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لحم ابل ناقص وضوء نہیں ہے، اور یہی مذہب خلفاء اربعہ کا ہے۔

(۲) أخرجه الترمذی ۸۵، ابوداؤد ۱۸۲، النسائی ۱۶۵، ابن ماجہ ۴۸۳، ابن ابی شیبہ

۱/۶۶۵، الدارقطنی ۱/۱۴۹، الطحاوی ۱/۷۵، مصنف عبدالرزاق ص ۴۲۶۔

امام احمدؒ کے نزدیک لحم ابل ناقض وضوء ہے۔ مطبوخا کان اونیاء (پکا ہوا ہویا کچا ہو) شافعیہ میں سے امام بیہقیؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

دلیل امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال براء بن عازبؓ کی حدیث سے ہے۔ عن البراء بن عازبؓ قال سئل رسول اللہ ﷺ عن الوضوء من لحوم الإبل؟ فقال: توضؤا منها الخ۔ (۱)

ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں وضوء سے مراد وضوء شرعی نہیں ہے بلکہ وضوء لغوی مراد ہے۔ کیونکہ لحم ابل میں بہت ہی چکناہٹ اور بو ہوتی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر وضوء سے وضوء شرعی ہی مراد ہو تو تب بھی یہ امر استحباب کیلئے ہوگا۔ علامہ نوویؒ نے ان جوابات کو ضعیف قرار دیا ہے، جمہور کی مضبوط دلیل خلفاء راشدین کا اور جمہور صحابہ کا قول ہے۔ (انظر شرح المہذب ۷۵/۲)

باب فی ترک الوضوء مما مست النار

آگ سے پکائی گئی چیز کھانے کے بعد آیا وضوء واجب ہے یا نہیں؟ ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی وضوء کا قائل نہیں ہے، البتہ امام طحاویؒ نے ایک قوم کی طرف نسبت کی ہے کہ وہ اس میں وضوء کے قائل ہیں جس میں ابو ہریرہؓ، زید بن ثابتؓ، عمر بن عبدالعزیزؓ، ابن شہاب زہریؓ، حسن بصریؓ ابو قلابہؓ قائل ذکر ہیں۔ انکا استدلال آپ ﷺ کے ارشاد سے ہے: توضؤا مما مست النار جمہور کی دلیل: أن النبی ﷺ أكل كتف شاة ثم صلى ولم يتوضأ۔ (۲) یعنی بنی کریم ﷺ نے بکری کا شانا نوش فرمایا، پھر نماز پڑھی اور وضوء نہیں کیا۔ یہ حدیث جمہور کے

(۱) أخرجه ابوداؤد ۱۸۴، ابن ماجہ ۴۹۷، مصنف عبدالرزاق ۱۰۹۶، احمد

۲۸۸/۴۔ (۲) أخرجه البخاری ۲۰۷، مسلم ۳۵۴، ابوداؤد ۱۸۷، المقطاع لمالك ۲۰/۱

للطحاوی ۶۴/۱، البيهقي ۱۰۳/۱، احمد ۲۰۳/۱، مصنف عبدالرزاق ۶۳۰۔

مذہب پر صریح دلیل ہے کہ آگ کی پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضوء واجب نہیں ہے۔ اس کے علاوہ اور متعدد روایات ہیں جو پکی ہوئی چیز کھانے کے سے وضوء نہ ٹوٹنے پر صریح دلیل ہیں (۱) امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ صدر اول کے بعد اختلاف مرتفع ہو گیا ہے اب علماء کے ترک وضوء پر اجماع ہو گیا ہے کیونکہ ترک وضوء پر بہت ساری حدیثیں ہیں جو اسکے ناخ ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

باب الوضوء من الدم

امام ابو حنیفہؒ واحد کے نزدیک مطلقاً بدن سے دم سائل کا خروج ناقض وضوء ہے، خواہ سمیلین سے ہو یا غیر سمیلین سے ہو۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جو دم خارج من السمیلین ہو وہ ناقض ہے اور اس کے علاوہ ناقض نہیں۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ سمیلین سے خارج ہونے والا خون اگر بالکل خالص ہو کوئی اور نجاست پیشاب یا بخار نہ اس کو لگا ہوا نہ ہو تو ناقض نہیں ہے۔

الحاصل امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک قریب قریب ایک ہی ہے۔ چنانچہ شافعیؒ و مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر نجاست کا خروج غیر سمیلین سے ہو تو وہ ناقض نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک بدن سے اس نجاست کا خروج ناقض وضوء ہے جو مخرج معاد یعنی سمیلین سے نکلے، اور امام مالکؒ مخرج معاد کے ساتھ خروج کے معاد ہونے کی قید لگاتے ہیں اسی وجہ سے اگر سمیلین سے خون کا خروج ہو یا کوئی کنکری یا کپڑا وغیرہ خارج ہو تو مالکؒ کے یہاں ناقض وضوء نہیں ہے کیونکہ ان کا خروج معاد نہیں ہے بلکہ خلاف عادت ہے۔ اسی بناء پر مالکؒ کے یہاں استحاضہ ناقض وضوء نہیں ہے

(۱) البخاری، ۲۰۸، مسلم، ۳۰۰، الشافعی فی لام، ۴۴۱، الدرر، ۱۸۰

البیہقی، ۱۰۴، مصنف عبدالرزاق، ۶۳۴، ابن ابی شیبہ، ۴۸۱، احمد، ۱۲۹

کیونکہ اس کا خروج معتاد نہیں ہے بلکہ خلاف عادت مرض کی وجہ سے ہے۔

امام مالک و شافعی کا استدلال۔ غزوہ ذات الرقاع کے ایک مشہور واقعہ سے ہے

کہ آپ علیہ السلام اس غزوہ میں جب ایک مقام پر اترے اور حسب معمول پہرہ کا نظم فرمایا اور دریافت کیا کہ رات میں کون پہرہ دے گا؟ تو دو صحابی ایک مہاجرین میں سے حضرت عمار بن یاسر اور ایک انصار میں سے عباد بن بشر نے آپ علیہ السلام کی آواز پر لبیک کہا۔ آپ ﷺ نے انہیں ہدایت فرمائی کہ سامنے پہاڑی پر چلے جاؤ اور وہاں جاگ کر رات گزارو۔

وہاں پہنچ کر دونوں نے طے کیا کہ ہم باری باری رات میں جاگیں گے، چنانچہ عمار بن یاسر کا لیٹنا اور عباد بن بشر کا جاگنا طے ہوا، عباد بن بشر نماز کی نیت باندھ کر کھڑے ہو گئے، وہاں ایک مشرک پہلے سے ان کی تاک میں تھا اس نے عباد پر تیر چلایا وہ ان کو جا لگا۔ انھوں نے نماز میں یہ تیر اپنے بدن سے نکال پھینکا، اس مشرک نے ان پر یکے بعد دیگرے تین تیر چلایا۔ چنانچہ عباد نے رکوع سجدہ کیا نماز سے فارغ ہو کر اپنے ساتھی عمار کو بیدار کیا، وہ مشرک دونوں میں ہلچل دیکھ کر فرار ہو گیا۔ حضرت عمار نے جب انصاری صحابی کے بدن پر خون ہی خون دیکھا تو کہا جب اس نے پہلا تیر مارا تبھی کیوں نہ بیدار کر دیا لانے۔ (۱)

چنانچہ امام مالک و شافعی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ صحابی کے جسم سے خون

نکلا اسکے باوجود بھی انہوں نے نماز پوری کی اس سے واضح ہوتا ہے کہ دم ناقض وضو نہیں ہے۔

حنفیہ کی دلیل۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ فاطمہ بنت ابی حمش نبی ﷺ کے

پاس آئیں اور عرض کیا: یا رسول اللہ میں مستحاضہ عورت ہوں، میں پاک نہیں رہتی ہوں تو کیا میں

نماز چھوڑ دوں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”لا، إنما ذلك عرق وليس الحيضة، فتوضعي

لكل صلاة یعنی یہ رگ کا خون ہے حیض کا خون نہیں ہے لہذا تو ہر نماز کیلئے وضو کر۔ اس مستحاضہ

(۱) أخرجه أبو داود ۱۹۸، أحمد ۳۴۳/۳، البيهقي ۱۴۰، الدارقطني ۲۲۳۔

عورت کو آپ ﷺ نے ہر نماز کیلئے وضوء کا حکم دیا کیونکہ اس کے رگ سے خون آتا تھا۔ لہذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جو خون رگ سے آئے وہ بھی ناقض وضوء ہے، نہ کہ محض سمیلین سے آنے والا خون ناقض وضوء ہے، اور یہ یقینی بات ہے کہ خون رگ ہی سے آتا ہے لہذا ہر دم سائل ناقض وضوء ہوگا، (۱) جواب: جس حدیث سے شوافع وغیرہ استدلال کرتے ہیں اس حدیث کے ہماری طرف سے متعدد جوابات دئے گئے ہیں۔ (۱)۔ وہ حدیث ضعیف ہے، اس کی سند میں عقیل بن جابر راوی مجہول ہیں (۲) یہ فعل صحابی ہے، ہو سکتا ہے ان کو اس کا علم نہ ہو کہ دم سائل ناقض وضوء ہے، کیونکہ یہ اسلام کے تعلیم کے تعلیم کا دور تھا۔

حنفیہ جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں وہ قول نبی ﷺ ہے اور یہ روایت اس سے قوی ہے، نیز حنفیہ کے مسلک میں زیادہ احتیاط ہے۔

شوافع کے پاس کوئی بھی قوی حدیث نہیں ہے بلکہ اکثر ان کا استدلال آثار صحابہ سے ہے، حنفیہ کی دلیل قوی حدیث ہے جس کو فعلی حدیث پر ترجیح ہوگی۔

باب فی الوضوء من النوم

نوم ناقض وضوء ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں تقریباً آٹھ اقوال ہیں۔ ان میں سے چار اقوال مشہور ہیں، ہم اقوال مشہورہ کو ذکر کرتے ہیں۔ (راجع للتفاصيل . حاشیہ شرح

المہذب ۱۰/۲)

امام مالک کے نزدیک نوم کثیر ناقض ہے مطلقاً، اور قلیل مطلقاً ناقض نہیں ہے۔
امام احمد کے نزدیک قیام و قعود میں نوم کثیر ناقض ہے، اور ان دو حالتوں کے علاوہ میں نوم مطلقاً ناقض ہے، چاہے نوم کثیر ہو یا نوم قلیل۔

(۱) أخرجه أبو داود ۲۸۲، النسائي ۱۸۱/۱، الدارمي ۱۹۹/۱، ابن ماجه ۶۲۴،

الدارقطني ۶/۱، الترمذي ۱۲۵، احمد ۴۲/۶، الشافعي في الام ۳۹/۱۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جو کوم زمین پر مقعد کے ٹکاؤ کے ساتھ ہو وہ ناقض نہیں ہے باقی تمام حالات میں ناقض ہے۔ (انظر المجموع ۲/۲۲۲۔)

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جو کوم نماز کے بعد صلاۃ میں سے کسی ہیئت پر ہو وہ ناقض نہیں ہے۔ چنانچہ قیام و قعود اور رکوع سجود جو سنت طریقے کے مطابق ہو اس میں سونا ابو حنیفہؒ کے نزدیک ناقض وضوء نہیں ہے۔

در حقیقت اس اختلاف کی بنیاد استرخاء مفاصل (جوڑوں کا ڈھیلا ہو جانا) پر ہے جس امام کے نزدیک جس ہیئت پر استرخاء مفاصل ہو جاتا ہے انھوں نے اس کو ناقض وضوء قرار دے دیا، کیونکہ بنی کریم علیہ السلام نے فرمایا ”إنما الوضوء علی من نام مضطجعا فلانہ إذا اضطجع استرخت مفاصلہ“ (۱)۔

باب فمن یحدث فی الصلاۃ

اگر کسی شخص کو نماز کے درمیان بلا قصد حدث لاحق ہو جائے تو آیا وضوء کر کے اسی نماز پر ہٹا کرے یعنی جہاں سے حدث لاحق ہوا تھا وہیں سے آگے نماز پڑھنے لگے یا اعادۃ صلاۃ کرے یعنی از سرے نو نماز پڑھے؟ اس میں جمہور علماء اور احناف کا اختلاف ہے۔ البتہ اگر حدث عمدہ ہو تو بالاتفاق اعادۃ صلاۃ ضروری ہے۔

ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ اگر نماز میں بلا قصد کے حدث لاحق ہو جائے تو تب احناف صلاۃ ضروری ہے یعنی نماز کو از سرے نو پڑھے۔

ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں بناءً بھی جائز ہے لیکن اولی احناف ہے، دلیل جمہور: جمہور کی دلیل علی بن طلحہ کی حدیث ہے: قال: قال رسول اللہ ﷺ: إذا فسد أحدکم فی الصلاۃ فلیتصرف فلیتوضأ ولیعد الصلوۃ۔

(۱)۔ یعنی جب تم میں سے کوئی نماز میں رتخ خارج کرے تو چاہئے کہ وہ لوٹ جائے، وضوء کرے اور نماز کا اعادہ کرے۔ اس میں آپ ﷺ نے اعادہ صلاۃ کا حکم دیا ہے۔

دلیل احناف: احناف کی دلیل متعدد روایات ہیں، جسکو ابن ماجہ اور دارقطنی وغیرہ نے نقل کیا ہے۔ ”عن عائشة قالت: قال النبي ﷺ من أصابه قي أو رعاف أو مدي فلينصرف فليتوضأ وليبن على صلاته (۲) احناف کہتے ہیں کہ اس حدیث میں بناء صلاۃ کا حکم دیا گیا ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ بناء صلاۃ بھی جائز ہے، لیکن یہاں سوال یہ ہوتا ہے کہ دونوں حدیث میں تعارض ہو رہا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اعادہ صلاۃ والی حدیث استحباب پر محمول ہے اور بناء والی حدیث جواز پر محمول ہے، لہذا حنفیہ کے مذہب کے مطابق دونوں حدیثوں پر عمل ہو جاتا ہے، اسلئے حنفیہ کا مذہب رائج ہے۔

باب فی المذی

مذی کے سلسلہ میں کئی اختلافی مسئلے ہیں، (۱) مذی پاک ہے یا ناپاک؟، (۲) خروج مذی کے بعد صرف محل نجاست کا پاک کرنا ضروری ہے یا اسکے علاوہ بھی؟۔ (۳) کپڑے میں آ مذی لگ جائے تو غسل ضروری ہے یا نضح (چھنٹیں مارنا) کافی ہے۔

(۱) مذی پاک ہے یا ناپاک؟ (مذی) ائمہ اربعہ اور تمام علماء سلف خلف کے نزدیک نجس ہے، لیکن روافض میں سے فرقہ امامیہ اسکے طہارت کا قائل ہے اور وہ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جس میں نضح کا لفظ وارد ہوا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے مذی کے بارے میں فرمایا

يَكْفِيكَ أَنْ تَأْخُذَ كَفًّا فَتَنْضِجَ بِهِ ثَوْبَكَ (۲) أخرجه ابوداؤد / ۲۱۰ / القندمذی

/ ۱۱۰ ابن ماجہ / ۵۰۶۔ جمہور کہتے ہیں (نضح) بم حنظل کے بارے میں بھی وارد ہوا ہے

(۱) أخرجه الدار قطنی / ۱ / رقم حدیث / ۵۰۶ (۲) أخرجه ابن ماجہ باب ماجہ

فی البناء علی الصلوۃ (۲)

، حالانکہ وہ آپ کے نزدیک بھی ناپاک ہے، ماسو جوابکم فہو جوابنا، نیز اس حدیث کے دیگر روایات میں غسل کا حکم ہے نہ کہ نضح (کا چھینٹے مارنے کا)۔

امام مالکؒ کے نزدیک مزی نکلنے کی صورت میں جمیع الذکر دھونا ضروری ہے۔

دلیل: مقدار کی روایت ہے، جس میں آپ ﷺ کا ارشاد ”توضاً واغسل ذکرک

“ (۱) منقول ہے مزی کے بارے میں آپ ﷺ نے ذکر کے دھونے کا حکم دیا ہے نہ کہ صرف محل نجاست کے دھونے کا لہذا پورا ذکر دھونا واجب ہوگا۔

امام احمدؒ کہتے ہیں کہ خروج مزی کی صورت میں ذکر کے ساتھ خصیتین کا بھی دھونا ضروری ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: ان کی دلیل وہ روایات ہیں جن میں ”أنثیہ“ (۱) (خصیتین) کی

قید موجود ہے، چنانچہ عبداللہ بن سعد الانصاریؒ کی روایت ہے وکل فحل (مذکر) یمزی فتفسل من ذلك فرجك وانثیك۔ (۲)

حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک موضع نجاست کا دھونا ضروری ہے، ہمارا بھی استدلال

انہیں روایات سے ہے جس سے مالکیہ وحنابلہ وغیرہ استدلال کرتے ہیں، لیکن یہاں سمجھنے کی بات

یہ ہے کہ درحقیقت طہارت کیلئے موضع نجاست کا ہی دھونا کافی ہے لیکن یہاں حدیث شریف میں

جو ذکر اور انجین کے دھونے کا حکم ارشاد ہوا ہے وہ اعضاء کے مزی سے مٹوٹ ہونے کے احتمال کی

وجہ سے ہے کیونکہ مزی نکلتی ہے تو عموماً کپڑوں وغیرہ میں لگ جاتی ہے، پھر کپڑوں سے ذکر اور

انجین وغیرہ میں لگ جاتی ہے، اس احتمال کی بناء پر دونوں اعضاء کے دھونے کا حکم وارد ہوا ہے،

ورد درحقیقت موضع نجاست کا دھونا کافی ہے۔

کپڑے میں مزی لگ جائے تو غسل ضروری ہے یا نضح کافی ہے؟ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک

(۱) أخرجه البخاری ۲۶۹/ النسائی ۱۰۶/ احمد ۱۲۰/ (۲) أخرجه ابو داؤد

غسل ضروری ہے، امام احمدؒ کے نزدیک نضح کافی ہے، انکا استدلال ان روایات سے ہے جس میں غمی کے پاک کرنے کیلئے لفظ نضح وارد ہوا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے غمی کے پاک کرنے کے طریقے کے بارے میں فرمایا ”تَكْفِيكَ أَنْ تَأْخُذَ كِفْأَمِنْ مَاءٍ فَتَنْضَحَ بِهِ ثَوْبَكَ“ (مقدمہ تخریجہ) یعنی تجھے ایک کف پانی لیکر اپنے کپڑے پر چھینٹے مار دینا کافی ہے۔

جمہور اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ اکثر روایات میں غسل کا لفظ وارد ہوا ہے اور جس میں نضح کا لفظ وارد ہوا ہے غسل کے معنی میں ہی ہے کیونکہ بہت سی احادیث میں لفظ ”نَضَحَ“ غسل کے معنی میں آیا ہے، چنانچہ لفظ نضح دم حیض کے پاک کرنے کے بارے میں وارد ہوا ہے۔ لیکن وہاں وہ غسل ہی کے معنی میں بالاتفاق ہے، لیکن دوسری روایت امام احمدؒ کی جمہور کے مطابق ہے اور یہی روایت رائج ہے۔

باب الإكسال

اکسال کے معنی ہیں کہ آدمی اپنی بیوی سے جماع کرے اور منزل نہ ہو۔ اب آیا اس صورت میں غسل واجب ہوگا یا نہیں؟ تمام علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک غسل واجب ہوگا لیکن صحابہ کے دور میں اختلاف تھا، چنانچہ ابو ایوب انصاری، ابوسعید خدری اور زید بن خالد وغیرہ اکسال سے عدم غسل کے قائل تھے اور انکا استدلال آپ ﷺ کے ارشاد ”الماء من الماء“ سے تھا (۱) حدیث میں پہلے ”الماء“ سے مراد غسل ہے اور دوسرے ”الماء“ سے مراد انزال ہے، یعنی غسل انزال سے ہے۔ لہذا انزال سے غسل واجب ہوگا نہ کہ اکسال سے۔ اور مہاجرین کی ایک جماعت اکسال کی صورت میں غسل کی قائل تھی۔

ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کے مجلس میں اس موضوع پر گفتگو ہو رہی تھی، اور یہ دونوں جماعتیں

(۱) أخرجه مسلم / ۳۴۳ ابوداؤد / ۲۱۷ الطحاوی / ۱ / ۵۴ احمد / ۳ / ۲۹ البیہقی

۱ / ۱۶۷ النسائی ۱ / ۱۱۵ الدارقطنی ۱ / ۱۹۴.

آپس میں اختلاف کر رہی تھیں تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ: جب تم اتنے بڑے بڑے اہل بدر حضرات اس مسئلہ میں اختلاف کر رہے ہو تو بعد میں آنے والوں کا کیا حال ہوگا؟ تو اس پر انھوں نے کہا کہ اے امیر المؤمنین اگر آپ اس مسئلہ کی صحیح تحقیق چاہتے ہیں تو ازواج مطہرات سے معلوم کریں، جس پر انھوں نے اولاً حضرت حفصہؓ کے پاس ایک آدمی مسئلہ دریافت کرنے کیلئے بھیجا تو انھوں نے لائمی کا اظہار کیا پھر حضرت عائشہؓ کے پاس بھیجا، تو انھوں نے فرمایا ”إذا جاوز الختان فقد وجب الغسل“ بعض روایات میں ”إذا التقى الختانان وجب الغسل“ مذکور ہے (۱)۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے اسی کے مطابق فیصلہ فرمادیا، چنانچہ اب تمام امت کا اس پر اجماع ہے کہ اکسال کی صورت میں بھی غسل واجب ہوگا۔ ”إنما الماء من الماء“ کی حدیث منسوخ ہے چنانچہ حضرت ابی بن کعبؓ فرماتے ہیں: إنماء كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نهي عنه (۲) یعنی آپ ﷺ نے اول اسلام میں اکسال کی صورت میں عد غسل کی رخصت دی تھی پھر اس سے منع کر دیا گیا۔ لیکن اب بھی اس حدیث (الماء من الماء) کو مباشرة فی غیر الفرج اور احتلام بلا انزال پر محمول کیا جائے گا۔

باب فی المنی طاهر أم نجس

منی پاک ہے یا ناپاک؟ اس سلسلہ میں صحابہ کے دور سے ہی اختلاف چلا آ رہا ہے۔
امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک منی عورت کی ہو یا مرد کی (طاہر ہے) اور امام شافعیؒ سے اس سلسلے میں متعدد اقوال نقل کئے گئے ہیں، لیکن اصح قول یہ ہے کہ انکے نزدیک منی طاہر

(۱) أخرجه ابن ماجه / ۶۰۸ الشافعی فی الام / ۱ / ۳۶ وأخرجه غیرهما بألفاظ أخرى

البخاری / ۲۹۱ الترمذی / ۱۰۸ الطحاوی / ۱ / ۵۵ احمد / ۶ / ۱۴۸ ابن أبی

شيبه / ۱ / ۸۵ البیہقی / ۱ / ۴۱۳، ملك / ۱ / ۴۶ (۲) أخرجه الترمذی / ۱۱۰ احمد

۱۱۵ البیہقی / ۱ / ۱۶۵ الشافعی / ۱ / ۳۵ ابن ماجه / ۶۰۹

ہے اور یہی قول صحابہ کرام میں سے حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ کا ہے۔

ابو حنیفہ اور مالکؒ کے نزدیک منی مطلقاً ^{منی} ہے اور یہی قول صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت انسؓ وغیرہ کا ہے، اس مسئلہ میں فریقین کی جانب سے بہت سارے دلائل پیش کئے گئے ہیں اور طویل طویل بحثیں کی گئیں ہیں، ہم اہم اہم دلائل کو پیش کرتے ہیں۔

دلائل شوافع وحنابلہ: انکا استدلال ان تمام احادیث سے ہے، جس میں منی کے ^(فرک) (رگڑنے) کا ذکر آیا ہے، کیونکہ اگر منی نجس ہوتی تو فرک کافی نہ ہوتا، بلکہ خون کی طرح غسل ضروری ہوتا، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ہے ”انما یكفیہ أن یفرک بأصابعه ودبما فرکتہ من ثوب رسول ﷺ بأصابعی“ (۲) یعنی منی کو اپنے انگلیوں سے کھرچ دینا کافی ہے چنانچہ میں بسا اوقات آپ ﷺ کے کپڑے سے اسکو کھرچ دیتی تھی۔ شوافع وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ فرک (کھرچنا) بھی محض نظافت کیلئے تھا، اسکی تائید میں ابن عباسؓ کی حدیث بھی پیش کرتے ہیں، جسکو امام ترمذی نے تعلیقاً ذکر کیا ہے ”قال ابن عباسؓ: المعنی بمنزلة المخاط فامطه عنك ولو بإذخرة“ (الدارقطنی) یعنی منی ناک کے ریشم کے منزلہ میں ہے، پس اسکو دور کر داپنے آپ سے اگر چہ اذخرہ سے۔ اذخرہ ایک گھاس ہے، جسکو چھت بنانے کے وقت چھت کی لکڑی کے اوپر ڈالتے تھے پھر اس پر مٹی وغیرہ ڈالتے تھے۔ اور امام شافعی تیسری دلیل دلیل عقلی پیش کی ہے، چنانچہ کتاب ”الام“ میں فرماتے ہیں کہ ہم منی کو کس طرح نجس کہہ سکتے ہیں جبکہ انبیاء کرام جیسی مقدس اور پاکیزہ شخصیات کی تخلیق اسی سے ہوئی ہے۔

دلائل احناف: حنفی کی دلیل بے شمار روایتیں ہیں جو منی کے نجاست پر دلالت کرتی ہے، (۱) چنانچہ حضرت جابر بن سمرہؓ سے مروی ہے ”قال: سأل رجل النبی ﷺ أصلى

فی الثوب الذی اُتی فیہ اُهلٰی؟ قال ﷺ نعم إلا أن تدری فیہ شیاً فتغسلہ یعنی
ایک آدمی نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ میں اس کپڑے میں نماز پڑھ سکتا ہوں جس میں
نے دھو لیا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، مگر یہ کہ تو اس میں کچھ دیکھے، پس تو اس کو دھو لے۔ یہ
حدیث صاف دلالت کرتی ہے کہ منی نجس ہے۔ دلیل ثانی: اور حضرت عائشہ سے ایک دوسری
روایت ہے "كنت أغسل الجنابة (المنی) من ثوب رسول الله ﷺ" (۱)

دلیل ثالث: حنفیہ کا استدلال ان روایات سے بھی ہے جس میں منی کے فرک کا ذکر
آیا ہے، جسکو شافعیہ اپنے مسلک پر دلیل بناتے ہیں، کیونکہ وہ خشک منی تھی، اور خشک منی حنفیہ کے
یہاں بھی رگڑنے سے پاک ہو جاتی ہے۔ دلیل رابع: بعض روایات میں فرک اور بعض روایات
میں غسل آیا ہے، لیکن منی کو کپڑے پر کسی بھی حالت میں چھوڑنا گوارا نہیں کیا گیا کسی بھی حدیث
سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ منی لگنے کی حالت میں آپ ﷺ نے نماز پڑھی ہو اور شافعیہ وغیرہ
کا فرک کی وجہ نظافت قرار دینا بعید از عقل ہے کیونکہ اگر منی طاہر ہوتی تو پورے ذخیرہ احادیث
میں سے کسی نہ کسی جگہ کم از کم بیان جواز ہی کیلئے اس کو قولاً یا فعلاً طاہر قرار دیا جاتا۔

✓ دلیل خامس: قرآن میں منی کو ماء مہین کہا گیا ہے یہ بھی اسکے نجاست کی ایک واضح دلیل ہے۔

✓ دلیل سادس: نیز اسی راستہ سے مذی اور ودی وغیرہ نکلتی ہے جو بالاتفاق ناپاک ہیں جسکے اخراج
سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، تو منی بدرجہ اولیٰ ناپاک ہوگی کیونکہ اسکے نکلنے سے بالاتفاق غسل واجب ہے۔

مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمر بن الخطابؓ کا منی کے بارے میں اثر منقول ہے،

چنانچہ وہ فرماتے ہیں "إن كان رطباً فاغسله وإن كان يابساً فاحككه" (کمرج دو)

(نصب الدراية ۱/ ۲۱۰) یہ حنفیہ کے مذہب کے عین مطابق ہے، شافعیہ وغیرہ جو ابن عباس

کے اثر سے استدلال کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین نے اس روایت کی تضعیف کی

(۱) أخرجه البخاری / ۲۲۹ مسلم / ۲۷۳ ابوداؤد / ۳۷۳ ترمذی / ۱۱۷ ابن ماجہ

۵۳۶ / احمد ۹ / ۴۷۴ النسائی باب غسل المنی من ثوب۔

ہے یہ اثر ”محمد بن عبد الرحمن“ کی وجہ سے ضعیف ہے۔ چنانچہ ”صاحب الدار قطنی“ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”ضعیف الحدیث سیء الحفظ“ وقال فی موضع آخر ”ردی الحفظ کثیر الوهم“ (من حاشیة نصب الرایة ۱/۱۰) اور اگر اس اثر کو صحیح مان لیا جائے جیسا کہ بعض نے جو دوسرے طرق سے موقوفاً مروی ہے کی تصحیح کی ہے، تب بھی اس اثر سے شوافع وغیرہ کا استدلال صحیح نہ ہوگا، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ سے صحت کے ساتھ ایک دوسرا قول منقول ہے، ”عن ابن عباس قال: إذا أجنب الرجل فی ثوبه فرأى فیہ فلیفسله وإن لم یرى فیہ أثراً فلینضحه“ یعنی جب آدمی اپنے کپڑے میں جنبی ہو جائے پھر اس میں کچھ دیکھے تو اسکو دھو لے اور اگر اس پر کوئی اثر نہ دیکھے تو اس پر چھینٹے مار دے۔

المعذی بمنزلة المخاط“ سے ابن عباسؓ کا منشاء یہ بیان کرنا ہے کہ منی کو فرک کے ذریعہ دور کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ مخاط اگر غلیظ اور خشک ہو تو فرک سے دور ہوتا ہے۔۔۔ مزید براں ابن عباسؓ کے مقابلہ میں دوسرے صحابہ کرام کے آثار ہیں جس میں غسل کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ سے اسی طرح کے آثار منقول ہیں۔

امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ منی سے انبیاء کرام جیسی مقدس ہستیوں کی تخلیق ہوئی ہے اسلئے وہ ناپاک نہیں ہو سکتی، یہ استدلال نہایت بدیہی البطلان ہے کیونکہ یہ امر ضروری نہیں کہ جس چیز سے انبیاء کرام کی تخلیق ہوئی ہو وہ پاک ہو کیونکہ انبیاء کرام کی تخلیق خون سے بھی ہوئی لہذا خون کو بھی پاک ہو جانا چاہئے حالانکہ تمام ائمہ کے نزدیک خون نجس ہے۔

کیفیت تطہیر

منی اگر کپڑے میں لگ جائے تو اسکے پاک کرنے کا طریقہ امام مالک کے نزدیک صرف نسل ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک اگر منی تر ہو تو غسل ضروری ہے اور اگر منی خشک ہو تو فرک (رگڑنا) کافی ہے کیونکہ احادیث شریف میں فرک کا ذکر آیا ہے۔

باب فی الجنب یقرأ

حالت جنابت اور ایسے ہی حالت حیض میں اذکار و ادعیہ وغیرہ کا پڑھنا بالاتفاق جائز ہے، اور قرآن کا چھوٹا بالاتفاق حرام ہے، لیکن تلاوت قرآن کریم مختلف فیہ ہے، کم از کم کی اجازت کے سلسلہ میں اختلاف ہے، ابو داؤد ظاہری کے نزدیک جنبی کے لئے قرآن پڑھنا مطلقاً جائز ہے۔ امام شافعی کے نزدیک مطلقاً حرام ہے چاہے ایک ہی حرف کیونہ ہو۔

امام ابو حنیفہ اور امام احمد کی دو روایتیں ہیں ایک مثل امام شافعی کے دوسرے مادون الآیت کی اباحت کی، یہی زیادہ صحیح ہے، اسی کو امام طحاوی نے نقل کیا ہے۔

امام مالک کے نزدیک ایک یا دو آیت پڑھنے کی گنجائش ہے۔

دلیل امام شافعی: وہ کہتے ہیں کہ جنبی کو قرآن پڑھنے سے مطلقاً منع کیا گیا ہے، لہذا ایک حرف بھی پڑھنا مباح نہ ہوگا، چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے، جو ابن عمرؓ سے مروی ہے "لا یقرأ الجنب ولا الحائض شیئاً من القرآن" امام شافعی لفظ "شیئاً من القرآن" سے استدلال کرتے ہیں کہ شیء کا اطلاق ایک حرف پر بھی ہو سکتا ہے، لہذا ایک حرف بھی پڑھنا ناجائز ہوگا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک آیت سے کم پڑھنا اصطلاح میں اسکو تلاوت قرآن نہیں کہا جاتا ہے، لہذا اتنا پڑھنا مباح ہوگا۔

امام مالک کہتے ہیں کہ جب تک سب سے چھوٹی صورت کے مقدار نہ پڑھے گا تب تک اس کو تلاوت قرآن نہیں کہا جائے گا اور سب سے چھوٹی صورت تین آیت کی ہے، لہذا تین آیت سے کم کا پڑھنا مباح ہوگا۔

ابو داؤد ظاہری کی دلیل: "عن عائشة أن النبی ﷺ کان یذکر اللہ تعالیٰ علی کل أحوالہ" (۱) یعنی آپ ﷺ ہر حال میں اللہ کا ذکر کرتے تھے۔ اس سے یہ

(۱) أخرجه مسلم / ۳۷۲ ابو داؤد / ۱۸ ترمذی / ۳۳۸۴ ابن ماجہ / ۳۰۲ البیہقی

بات ثابت ہوتی ہے کہ جنابت کی حالت میں بھی اللہ کا ذکر کرتے تھے، جب اللہ کا ذکر حالت جنابت میں جائز ہے تو یہی حکم تلاوت قرآن کا بھی ہوگا۔

جواب۔ یہ استدلال بدیہی المہملان ہے کیونکہ یہ حدیث عام ہے، اور متعدد صریح و صحیح روایتیں ہیں جو جنبی کیلئے تلاوت قرآن کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں، اور اس حدیث مذکور میں جنبی کیلئے قرأت قرآن کی کوئی اجازت نہیں ثابت ہو رہی ہے، لہذا یہ حدیث عام ہے، جو ممانعت کی احادیث سے یہ خاص کر لی جائے گی۔

باب فی الجنب یدخل المسجد

امام شافعی و امام احمد کے نزدیک جنبی اور حائض کیلئے مطلقاً کوئی خاص ضرورت ہو یا نہ ہو، وضوء سے ہو یا بلا وضوء کے ہوا سکے لئے دخول اور مرور فی المسجد جائز ہے، البتہ حائضہ کیلئے شرط یہ ہے کہ مسجد کے طوٹ ہونے کا خوف نہ ہو۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک جنبی اور حائضہ کیلئے دخول فی المسجد جائز نہیں ہے، مگر کسی ضرورت اور مجبوری کی بناء پر۔

دلیل امام شافعی و امام احمد: ان کا استدلال آیت کریمہ ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہاں الصلوة سے مراد موضع صلاۃ ہے یعنی الصلوة سے پہلے ”موضع“ مضاف محذوف ہے اور ”عابری سبیل“ سے یہی عبور و مرور مراد ہے، لہذا اس آیت کا مطلب یہ ہوا کہ تم موضع صلاۃ (مسجد) کے قریب نہ جاؤ یہاں تک تم جان جاؤ جو تم کہہ رہے اور نہ حالت جنابت میں (موضع صلاۃ کے قریب جاؤ) مگر یہ کہ راستہ گزرنے والا ہو۔

دلیل احناف: حضرت عائشہ کی روایت ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ میں اور جن صحابہ کرام کے حجرے مسجد نبوی کے ارد گرد تھے، انکے دروازے مسجد کے صحن کی طرف کھلے ہوئے تھے

اس پر ایک مرتبہ آپ ﷺ نے فرمایا ”وجہوا هذه البيوت عن المسجد“ یعنی ان گھروں کے دروازوں کو مسجد کی طرف سے ہٹا دو، فہانی لا أهل المسجد لحائض ولا جنب (۱) جواب احناف۔ جس آیت کریمہ سے شوافع نے استدلال کیا اسکا ہمارے علماء نے جواب دیا ہے کہ آپ کا اس آیت سے یہ استدلال حذف مضاف پڑی ہے، اور ہمارے نزدیک وہ اپنے ظاہر پر محمول ہے کہ صلاۃ سے صلاۃ ہی مراد ہے، اور عابری سبیل سے مراد مسافرین ہیں، اور آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ حالت جنابت میں نماز کے قریب نہ جاؤ مگر جو آدمی مسافر ہو اور پانی دستیاب نہ ہو تو پھر اس کو تیمم کر کے جانا چاہئے۔

المکث فی المسجد

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسجد میں ٹھہرنا جنبی و حائضہ کیلئے ناجائز ہے۔
امام احمدؒ اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ وضوء کر کے جائے۔

دلیل احمدؒ واسحاقؒ: انکا استدلال آپ ﷺ کے قول: إن المسلم ليس بنجس“ (۲) دلیل جمہور: حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”لا أهل المسجد لحائض ولا جنب“، مضمون حدیث ماقبل میں گزر چکی ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل کا جواب: جواب سمجھنے کیلئے پوری حدیث جانا ضروری ہے، پوری حدیث اس طرح ہے ایک مرتبہ حضرت ابو ہریرہؓ کا آپ ﷺ سے دور سے سامنا مدینہ کے کسی راستہ میں ہوا، ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ میں اس وقت جنبی تھا اسنے میں آپ ﷺ سے کئی کاٹ گیا

(۱) أخرجه ابو داود / ۲۳۲ / البيهقي ۲ / ۲۷۲. (۲) أخرجه البخاري

۲۸۱، مسلم ۳۷۱، ابو داود ۳۲۱، ترمذی ۱۶۱، ابن ماجہ ۵۲۴، الطحاوی ۱ / ۲۷۰، احمد

۲ / ۲۳۰، البيهقي ۱ / ۱۸۹.

اور جا کر غسل کیا پھر آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، تو آپ ﷺ نے فرمایا اے ابو ہریرہ تو کہاں تھا؟ ابو ہریرہ نے جواب دیا ”انی کنت جنباً فکرت أن أجالسک علی غیر طہارۃ“ یعنی میں جنبی تھا اس لئے آپ کے پاس بغیر طہارت کے بیٹھنا مناسب نہ سمجھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا ”سبحان اللہ إن المسلم لا ینجس“ یعنی اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مسلم اس طرح نجس نہیں ہوتا کہ اس کو چھونا جائز نہ ہو اور اگر ہم امام احمد کی طرح اس کا ظاہری مفہوم مراد لیں تو پھر جنبی پر غسل بھی واجب نہ ہونا چاہئے کیونکہ مسلمان نجس ہی نہیں ہوتا حالانکہ ایسا کسی کے نزدیک نہیں ہے۔

باب فی الرجل یجد البلة فی منامہ

اگر آدمی سو کر اٹھے اور اپنے کپڑے پر تری پائے تو آیا غسل واجب ہے یا نہیں؟ اسکی بہت ساری صورتیں ہیں کن صورتوں میں غسل واجب ہوتا ہے اور کن میں نہیں ہوتا ہے؟ یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے، اس میں ائمہ کے مختلف اقوال ہیں، خصوصاً حنفیہ کے یہاں تو اس مسئلہ میں بڑی تفصیل ہے۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ کی چودہ صورتیں ذکر فرمائیں ہیں، (۱) یقین منی (۲) یقین مذی (۳) یقین ودی، یہ تین شکلیں ہوں گی اور چار صورتیں احتمال کی ہیں، (۴) منی مذی کے درمیان شک (۵) مذی ودی کے درمیان شک (۶) منی و ودی کے درمیان شک (۷) ان تینوں کے درمیان شک، یہ کل سات صورتیں ہیں، ان سات صورتوں میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں (۱) احتلام یاد ہوگا (۲) یا احتلام یاد نہ ہوگا، لہذا یہ کل چودہ صورتیں ہوں گی۔

اب ان کا حکم ملاحظہ ہو۔ احتلام یاد ہونے کی سات صورتوں میں سے ایک صورت کے علاوہ باقی تمام صورتوں میں غسل واجب ہوگا اور وہ ایک صورت جس میں غسل واجب نہ ہوگا وہ یقین ودی کی صورت ہے، اس میں امام صاحب اور صاحبین متفق ہیں۔ عدم تذکرہ احتلام میں یہ

تفصیل ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف یقین منی کی صورت میں غسل واجب ہے بقیہ چھ صورتوں میں غسل واجب نہیں ہے۔

عند الطرفين (۱) تيقن منی (۲) تيقن مذی (۳) تيقن ودی کے علاوہ بقیہ چار صورتوں میں غسل واجب ہے، وہ چار صورتیں یہ ہیں (۱) الشك بين المنی والمذی (۲) الشك بين المنی والودی (۳) الشك بين المذی والودی (۴) الشك بين الثلاث شوافع، حنابلہ و مالکیہ کے نزدیک کل تین صورتیں ہیں، (۱) تيقن منی (۲) تحقیق غیر منی (۳) احتمال منی۔ پہلی صورت میں غسل واجب ہے دوسری صورت میں غسل واجب نہیں ہے اور تیسری صورت میں شوافع کے نزدیک غسل اور عدم غسل کا اختیار ہے لیکن حنابلہ کے نزدیک تیسری صورت میں یہ تفصیل ہے کہ اگر قبل النوم خروج مذی کے اسباب میں سے کوئی سبب پایا گیا ہو تب غسل واجب نہیں ہے، اور قبل النوم خروج مذی کا سبب نہ پایا گیا ہو تو غسل واجب ہے، (انظر المجموع ۱۶۴/۲)، مالکیہ کے نزدیک تیسری صورت یعنی احتمال منی کی صورت میں یہ تفصیل ہے کہ اگر شک منی، مذی اور ودی میں سے کسی ایک صورت میں ہو تو غسل واجب ہے اور اگر شک ایک ساتھ تینوں میں ہو تو چونکہ اب احتمال منی ضعیف ہو گیا اس لئے غسل واجب نہ ہوگا۔

باب فی التمسح بالمندیل

وضوء کے بعد کسی کپڑے وغیرہ سے پانی پونچھنے کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلے میں ائمہ کا معمولی اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وضوء کے بعد تمشیف یعنی پانی خشک کرنا مباح ہے، ابو حنیفہؒ کے دوسرے قول کے مطابق مستحب ہے، لیکن راجح پہلا قول ہے۔

المام شافعیؒ سے اس سلسلے میں پانچ اقوال نقل کئے گئے ہیں، (۱) مکروہ فی المصیف دون الشام یعنی گرمی میں مکروہ ہے نہ کہ جاڑے میں (۲) تمشیف مطلقاً مکروہ ہے (۳) مباح

(۴) مستحب (۵) ترک تہشیف اولیٰ ہے۔ اور یہی آخری قول رائج ہے خلاصہ کلام امام شافعیؒ کے نزدیک ترک تہشیف اولیٰ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صرف مباح ہے۔

امام شافعیؒ کا استدلال حضرت میمونہؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ میں نے بدن خشک کرنے کیلئے آپ ﷺ کو رو مال دیا آپ ﷺ نے قبول نہیں کیا جسکے الفاظ یہ ہیں "فناولتہ المندیل فلم يأخذہ" بعض روایات میں "فأتیتہ بالمندیل فردہ" ہے (۱)

دلیل ائمہ ثلاثہ: وہ حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ وہ فرماتی ہیں "كانت لرسول الله ﷺ خرقه ينشف بها بعد الوضوء" (أخرجہ ابن ماجہ ترمذی) یعنی آپ ﷺ کے لئے ایک کپڑا تھا جس سے وضوء کے بعد پانی خشک کرتے تھے لہذا دونوں طرح کی روایتیں موجود ہیں، تہشیف کی اور ترک تہشیف کی لہذا دونوں صورتیں جائز ہوں گی۔

باب فی الوضوء بعد الغسل

غسل کے بعد وضوء کرنا ضروری ہے یا نہیں ہے؟ اس میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ غسل کے بعد وضوء کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "قلت: کان رسول الله ﷺ لا يتوضأ بعد الغسل من الجنابة" (۲) یعنی آپ ﷺ غسل جنابت کے بعد وضوء نہیں کرتے تھے۔

لیکن امام احمدؒ قدرے اختلاف کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ جس شخص پر حدیث اصغر اور حدیث اکبر دونوں لائق ہو اس پر وضوء اور غسل دونوں واجب ہے، اگر وضوء، قبل الغسل نہ کیا ہو تو اسکو بعد الغسل کرے۔ دوسری روایت انکی یہ ہے کہ اگر غسل میں حدیث، حدیث اصغر اور حدیث

(۱) أخرجه البخاری / ۲۴۹ و مسلم / ۳۱۷ و أبوداؤد / ۲۴۵ و النسائی / ۲۵۳ وابن

ماجہ / ۴۶۷ والبیہقی / ۲۴۵. (۲) أخرجه الترمذی / ۱۰۷، أبوداؤد / ۲۵۰، ابن

ماجہ / ۵۷۹، البیہقی / ۱، النسائی / ۲۵۲، احمد / ۲۵۲۶۰

اکبر دونوں سے طہارت کی نیت کر لے تو غسل کے ضمن میں وضوء بھی ادا ہو جائے گا، اور اگر مستقل نہ وضوء کی نیت کی اور نہ غسل میں طہارت عن المحدثین کی نیت کی تو پھر انکا مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص کے ذمہ وضوء واجب ہے۔

باب فی المرأة هل تنقض شعرها عند الغسل

اگر عورت کے بال بٹے ہوئے ہوں تو کیا غسل جنابت کے وقت ان کا کھولنا ضروری ہے؟ امام شافعی و امام مالک کے نزدیک اگر پانی بغیر نقض کے بالوں کے ظاہر باطن سب میں پہنچ جاتا ہے، تب تو نقض واجب نہیں ہے ورنہ نقض ضفار واجب ہے، خلاصہ کلام امام شافعی اور مالک کے نزدیک عورت کیلئے تمام بالوں کا تر کرنا ہر حال میں ضروری ہے۔

دلیل: انکا استدلال ابو ہریرہ کی روایت سے ہے، عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ ﷺ: إن تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر وأنقوا البشرة (۱) یعنی ہر بال کے نیچے جنابت ہے لہذا بال کو دھلو اور کھال کو صاف کرو لہذا غسل جنابت میں تمام بالوں کو دھلا جائے گا۔

امام ابو حنیفہ اور امام احمد کے نزدیک غسل جنابت میں اگر پانی بال کے جڑ میں پہنچ جائے تو کافی ہے، پورے بال کا تر کرنا ضروری نہیں، صاحب درمختار کا کہنا ہے کہ اگر بال مضمور (بٹے ہوئے) ہوں تو صرف اصول شعر کو تر کرنا کافی ہے اور اگر منقوض (کھلے ہوئے) ہوں تو پھر پورے بالوں کا تر کرنا ضروری ہے۔

دلیل ابو حنیفہ و احمد: ایک مرتبہ ام سلمہؓ نے آپ ﷺ سے مسئلہ دریافت کیا "یا رسول اللہ! انی امرأة أشد ضفراً أسی أفأنقضه للجنابة؟" یعنی اے اللہ کے رسول میں اپنے سر کے بال کو کسر باندھتی ہوں تو کیا جنابت کیلئے اسکو کھولوں؟ تو آپ ﷺ نے

فرمایا: ”لَا إِنَّمَا يَكْفِيكَ أَنْ تَحْتِيَ عَلَى رَأْسِكَ ثَلَاثَ حَثِيَّاتٍ مِنْ مَاءٍ“ (۱) نہیں بلکہ تیرا اپنے سر پر تین لب پانی ڈال دینا کافی ہوگا۔

غسل میں مرد کے بالوں کا کیا حکم ہے؟ جمہور کے نزدیک جو حکم عورت کا ہے وہی حکم مردوں کا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک مرد اور عورت کے درمیان فرق ہے اگر مرد کے بال بڑے ہوں تو انکا کھولنا اور تمام بالوں کا تر کرنا ضروری ہے صرف اصول شعر کو تر کرنا کافی نہیں ہے۔

دلیل: ثوبان وغیرہ نے آپ ﷺ سے غسل من الجنابة کے بارے میں مسئلہ دریافت کیا، تو آپ ﷺ نے مرد اور عورت کا حکم الگ الگ بیان کیا چنانچہ فرمایا: ”أَمَّا الرَّجُلُ فَلْيَنْتِزِرْ رَأْسَهُ فَلْيَغْسِمْهُ حَتَّى يَبْلُغَ أَصُولَ الشَّعْرِ، وَأَمَّا الْمَرْأَةُ فَلَا عَلَيْهَا أَنْ لَا تَنْقِضَهُ لِتَغْرِفَ عَلَى رَأْسِهَا ثَلَاثَ غُرَفَاتٍ يَكْفِيهَا“ (ابوداؤد) یعنی مرد اپنے سر کو کھولے پھر اسکو دھلے یہاں تک کہ پانی بال کے جڑ میں پہنچ جائے بہر حال عورت تو اس پر اسکا کھولنا واجب نہیں، اسکا اپنے سر پر تین لب پانی بہا دینا کافی ہے۔

غسل جنابت اور غسل حیض و نفاس میں فرق

جاننا چاہئے کہ غسل جنابت اور غسل حیض و نفاس میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ جو حکم غسل جنابت کا ہے وہی حکم غسل حیض و نفاس کا ہے، لیکن امام احمد دونوں کے غسل میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ غسل حیض و نفاس میں نقص راس ضروری ہے، اور غسل جنابت میں ضروری نہیں ہے۔

دلیل احمد: انکا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ کو جب ان کو حیض آتا بند ہو گیا تو سر کے بال کھول کر غسل کرنے کا حکم دیا۔

(۱) أخرجه مسلم / ۳۲۰ ترمذی / ۱۰۵ النسائی / ۱۲۱ البيهقی / ۱ / ۱۸۱ احمد

۲۸۹ / الخلفی / ۱ / ۳۷ ابوداؤد / ۳۰۱۔

جواب: جمہور کی طرف سے اسکا جواب یہ ایک آپ ﷺ نے حضرت عائشہ کو یہ حکم مناسک حج سے واپسی کے وقت فرمایا تھا اور اس وقت صرف تطہیر ہی مقصود نہ تھی بلکہ تھلپ بھی مقصود تھی، کیونکہ حالت سفر میں ہونے سے بال وغیرہ پراگندہ ہو گئے تھے۔

باب فی الجنب یغسل رأسه بالخطمی

الخطمی: وهو حشیش نورائحه يستعمل فی الدواء، عطمی ایک خوشبودار گھاس ہوتی ہے جو دوا وغیرہ میں استعمال ہوتی ہے۔ اس کی خاص صفت یہ ہے کہ اسکو پانی میں بھگو نے سے لعاب پیدا ہوتا ہے، پھر اس ماء سے بال وغیرہ دھوتے ہیں جس سے بال نرم اور ملائم ہو جاتے ہیں، یہاں ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ اگر پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے، اور اس کے اوصاف ثلاثہ میں سے کسی ایک کو بدل دے تو اس سے وضوء یا غسل کرنا جائز ہے یا نہیں۔
ائمہ ثلاثہ، کے نزدیک ماء مخلوط بشی طاهر سے وضوء یا غسل کرنا جائز نہیں ہے۔

حنفیہ، کے نزدیک جائز ہے چنانچہ صاحب ہدایہ نے لکھا ہے، ”يجوز التطهارة بماء خالطه شيء طاهر فقیر أحد أوصافه“۔ (ہدایہ ج ۱ / ص ۳۴ بذل المجہود ۲/۲۶۴)۔

دلیل احناف حنفیہ کا استدلال حضرت عائشہ کی روایت سے ہے، عن عائشة عن النبی ﷺ أنه كان يغسل رأسه بالخطمی وهو جنب یجتزئ بذلك ولا یصب علیه الماء (أخرجہ ابو داؤد تحت هذا الباب) یعنی آپ ﷺ غسل جنابت میں سر کے بالوں کو عطمی سے دھونے پر اکتفاء فرماتے تھے، اور خالص پانی نہ بہاتے تھے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مخلوط بشی طاهر سے طہارت کافی ہے کیونکہ آپ ﷺ عطمی ملے ہوئے پانی سے سر مبارک غسل جنابت میں دھوتے تھے، اور اسی پر اکتفاء کرتے اور دوبارہ حرید پانی سے نہ دھوتے تھے، لہذا اگر پانی میں زعفران، مسایون وغیرہ مل جائے تو تب بھی حنفیہ کے نزدیک اس سے وضوء

اور غسل جائز ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ، جمہور کہتے ہیں کہ یہ بات متفق علیہہ یکہ احداث کے زوال کیلئے ماء مطلق کا ہونا ضروری ہے، اور جب پانی میں زعفران یا صابون مل جائیں گے تو وہ ماء مقید ہو جائے گا، لہذا ایسے پانی سے وضوء یا غسل کرنا جائز نہ ہوگا۔

جواب دلیل ائمہ ثلاثہ۔ ہم کہتے ہیں کہ "ماء الزعفران" یا "ماء الصابون" یہ ماء مقید نہیں ہے، اس کی اضافت ایسے ہی ہے جیسے ماء مطلق کی اضافت ہو عین کی طرف یا ہر کی طرف، نیز یہ بات واضح ہے کہ پانی میں کسی دوسری شے کی آمیزش نہ ہو یہ امر مشکل ہے، کیونکہ پانی میں کوئی دوسری چیز مل ہی جاتی ہے، جیسے حوض یا کنویں وغیرہ کے پانی میں پتے وغیرہ گر جاتے ہیں لہذا بالکل خالص پانی کا حصول خصوصاً آپ ﷺ کے زمانے میں ملنا معجزہ تھا، کیونکہ اس زمانے میں پانی کے ذرائع عموماً کنویں ہوتے تھے، جس میں ہواؤں کے جھونکوں کے ساتھ میں چٹیاں حتیٰ کہ اونٹ وغیرہ کی خشک میکیاں بھی گر جاتی تھیں اور اس پانی کو استعمال کیا جاتا تھا، لہذا پانی میں قلیل مقدار میں کوئی پاک چیز مل جائے تو اس سے وضوء وغیرہ جائز ہے، اعتبار غلبہ کا کیا جائے گا اور یہ غلبہ لون کی تغیر سے نہ ہوگا، بلکہ اجزاء کے غالب ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، جیسے کسی پانی میں ستو وغیرہ گھول دیا گیا ہو تو ستو کے اجزاء پانی پر غالب آ جانے کی وجہ سے اس سے وضوء اور غسل مباح نہ ہوگا۔ لیکن اگر پتی وغیرہ گر جائے تو اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہوگا۔

باب ما جاء فی الحيض

أصل الحيض في اللفظة السيلان والمراد به هنا الدم الخارج من قبل المرأة حاضتها من غير سبب ولادة، یعنی حیض کے اصل معنی لغت میں بہنے کے ہیں اور یہاں اس سے مراد وہ خون ہے جو عورت کے آگے کے راستہ سے بغیر کسی سبب ولادت کے بہہ کر آئے۔ (نفہ السنہ ۱/۷۸) واضح رہے کہ حیض اور استحاضہ کے مسائل فقہ وحدیث کے پیچیدہ

اور مشکل ترین مسائل میں سے ہیں، کیونکہ اس مسئلہ کا تعلق خالص عورتوں سے ہے اور مقام احتیاء سے تعلق رکھتا ہے، ہر دور میں علماء نے اس کو حل کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن بعد میں آنے والوں کے لئے کچھ نہ کچھ لکھنے کی گنجائش چھوڑ رکھی ہے، امام محمدؒ نے خاص انہی دو مسائل پر دو صفحات کا رسالہ تصنیف کیا تھا، امام طحاویؒ نے بھی تقریباً پانچ سو صفحات پر مشتمل ایک رسالہ لکھا ہے، ابوالفرج داری نے تو صرف متعیرہ کے مسائل پر ایک ضخیم جلد تصنیف کی ہے، اور دیگر علماء نے بھی اس پر بڑے سطر و تفصیل کے ساتھ قلم اٹھایا ہے۔

الاختلاف فی أقل مدة الحيض

امام مالکؒ کے نزدیک أقل مدت حیض کی کوئی خاص تحدید نہیں ہے، بلکہ قطرہ واحدہ اور سیلان دفعہ واحدہ بھی حیض ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک أقل مدت یوم ولیلۃ ہے۔
طرفین امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک أقل مدت حیض تین دن تین رات ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دو دن اور تیسرے دن کا اکثر حصہ۔

الاختلاف فی أكثر مدة الحيض

امام مالکؒ کے نزدیک اکثر مدت حیض سبۃ عشر یوماً (۷) ہے، اور ایک روایت پندرہ دن کی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اکثر مدت حیض خمسۃ عشر یوماً (۱۵) ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اکثر مدت حیض عشرة ایام و لیالیہا (۱۰) ہے۔

امام احمدؒ سے اس سلسلے میں تین روایات مروی ہیں، ایک امام ابوحنیفہؒ کے مطابق دوسری امام شافعیؒ کے مطابق تیسری امام مالکؒ کے مطابق۔ ابن قدامہ حنبلیؒ نے دس دن کی روایت کو ترجیح دی ہے، لیکن امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "أقل مدة الحيض يوم وليلة وأكثرها خمس عشر قول الأوزاعي ومالك والشافعي وأحمد" یعنی امام ترمذیؒ نے

ائمہ ثلاثہ کا ایک ہی مذہب نقل کیا، لیکن ”التحقیق الصحيح ما ذکرنا أن مذہب أحمد موافق للحنفية“

الاختلاف في أقل مدة الطهر

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اقل مدت طہر پندرہ دن ہے۔
امام احمدؒ کی اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں ایک روایت ابوحنیفہؒ و شافعیؒ کے مطابق ہے، اور دوسری روایت تیرہ یوم کی ہے، اسی کو ابن قدامہ (جو کہ حنابلہ کے اکابر علماء میں سے ہیں) نے اختیار کیا ہے۔ ”أنظر المشرح الكبير لابن قدامة والمغنى له“۔

امام مالکؒ کی اس سلسلہ میں چار روایتیں ہیں پہلی روایت یہ ہے کہ اقل مدت طہر کی کوئی حد نہیں ہے، دوسری روایت پانچ یوم کی ہے، تیسری روایت دس دن کی ہے اور چوتھی روایت پندرہ دن کی ہے۔

تالیل: اقل مدت حیض اور اکثر مدت حیض اور ایسے ہی اقل طہر کے سلسلہ میں کسی کے پاس کوئی حدیث صحیح و مرسلہ دلیل نہیں ہے، البتہ حنفیہ کے مسلک کے مطابق حضرت عائشہؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت انسؓ، وائلہ بن اسحقؓ اور حضرت اسماءؓ کی روایات ہیں، البتہ یہ تمام روایات ضعیف ہیں، لیکن تعدد طرق کی بناء پر درجہ حسن میں ہو کر کچھ حد تک حنفیہ کے مسلک کی تائید کرتی ہیں۔

حقیقت میں اس اختلاف کی بنیاد عورتوں کے مزاج اور ملکوں کی آب و ہوا کے مختلف ہونے پر ہے، تمام عورتیں حیض کے بارے میں ایک صفت پر نہیں ہیں، بلکہ ان کے احوال مختلف ہوتے ہیں، شہروں اور غذا کے اعتبار سے عمر و جسمانی ساخت کے اعتبار سے، کسی کو کم خون آتا ہے، کسی کو زیادہ خون آتا ہے، اسی وجہ سے علماء نے اختلاف کیا چنانچہ علماء نے جو دیکھا، جانا اور سنا اسی کے اعتبار سے فتویٰ دیا۔ (أنظر مغارف السنن ۱/۴۱۲)

الاختلاف في ألوان دم الحيض

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف سرخ اور سیاہ رنگ کا خون حیض ہے باقی استحاضہ کے رنگ ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک الوان دم حیض چار ہیں، (۱) سیاہ (۲) سرخ (۳) زرد (۴) اکدر۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس رنگ کا خون آئے وہ حیض ہے بشرطیکہ ایام حیض میں ہو مگر یہ کہ سفید رطوبت خارج ہونے لگے۔ چنانچہ ہدایہ کے محشی عبدالحی لکھنویؒ فرماتے ہیں:

”ألوانه ستة الحمرة والسوداء والصفرة والكدر والخضرة والتربية“

”ہدایہ ج ۱/ ۶۳ حاشیہ نمبر ۳/ امام یوسفؒ کے نزدیک ”الكدره لیست بحیض“

(المجوع ۳/ ۳۹۲)۔

دلیل احناف: حضرت عائشہؓ کے پاس عورتیں اپنا کرسف بھیجتیں تھیں جس میں حیض کا خون ہوتا تھا کہ نماز پڑھنے کے بارے دریافت کریں تو حضرت عائشہؓ ان سے فرماتی:

”لا تعجلن حتی ترین القصۃ البیضاء“ یعنی جلدی مت کرو یہاں تک کی خالص سفیدی دیکھ لو، (۱)

باب ماجاء فی المستحاضۃ

الاختلاف فی أنواع المستحاضۃ وأحكامها

حنفیہ کے نزدیک مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں، (۱) مبتدئہ، یعنی وہ عورت ہے جسکو زندگی میں پہلی مرتبہ حیض شروع ہوا ہو پھر استمرار دم مدت حیض کے بعد تک رہا، (۲) معادہ، وہ عورت ہے جسکو کچھ عرصہ وقت میعاد کے ساتھ حیض آیا پھر استمرار دم ہو گیا، (۳) متخیرہ، یعنی وہ عورت جو معادہ تھی پھر استمرار دم ہو گیا لیکن وہ اپنی عادت سابقہ بھول گئی کہ عادت پانچ دن کی تھی یا سات

(۱) (أخرجہ مالک فی الموطأ فی ”باب طهر الحائض بزيادة“ أخرجه البخاری تعليقا

فی اقبال المحیض وإسہارہ)۔

دن کی یا وقت حیض یا دنہا کہ اول شہر تھا یا وسط شہر یا وقت اور عدد دونوں میں متحیر ہو۔

الغرض متحیرہ کی تین قسمیں ہیں متحیرہ بالعدد (۲) متحیرہ بالوقت (۳) متحیرہ بھما صاحب معارف السنن نے (ج ۱/۲۱۲) متحیرہ کی یہی تین صورت بحر الریق کے حوالہ سے بیان کی ہے، متحیرہ کو خالہ معلہ اور ناسیہ بھی کہتے ہیں۔

الثمۃ ثلاثہ کے نزدیک مستحاضہ کی تین قسمیں تو یہی ہیں لیکن انکے یہاں ایک چوتھی قسم تمیزہ کی ہے، تمیزہ وہ عورت ہے جو خون کا رنگ دیکھ کر تمیز کر لے کہ کون سا خون حیض کا ہے، اور کونسا خون استحاضہ کا ہے، لیکن حنفیہ تمیز بالالوان کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ تمیز بالقدر کا اعتبار کرتے ہیں، تمیز بالقدر کا مطلب یہ ہے کہ اس کو جن اوقات میں حیض کی عادت تھی وہ ایام حیض ہونگے اسکے بعد کا خون دم استحاضہ ہوگا، تمیز بالالوان کی مشروعیت پر ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت فاطمہ بنت ابی حنیفہ کی روایت سے ہے، جسکو ابو داؤد وغیرہ نے نقل کیا ہے، ”أنہا کانت تستحاض فقال لها النبی ﷺ: إذا کان دم الحيض فلانہ دم اسود يعرف فامسکی عن الصلاة وإذا کان الآخر فتوضعی وعلی فلانما هو عرق (۱)“ یعنی جب حیض کا خون ہوگا تو وہ کالا خون ہوگا جو پہچان لیا جائے گا تو اس صورت میں نماز پڑھنے سے رک جا اور جب دوسرے رنگ کا خون ہو تو وضوء کر اور نماز پڑھ کیونکہ وہ رنگ کا خون ہے۔، فلانہ دم اسود يعرف کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگ سے حیض کا پتہ لگایا جاسکتا ہے۔

دلیل شوافع کا جواب حنفیہ الوان دم کا اعتبار نہیں کرتے۔ کیونکہ تمیز بالالوان کے بارے میں حنفی روایات ہیں وہ صحیح نہیں ہیں بلکہ مشکلم فیہ ہیں اور جو صحیح ہیں وہ صریح نہیں چنانچہ جس حدیث سے ائمہ ثلاثہ نے استدلال کیا ہے، اس پر ابو داؤد نے کلام کیا ہے، چنانچہ ابو داؤد کہتے ہیں کہ یہ روایت ایک مرتبہ (سند میں موجود راوی) ابن ابی عدی نے اپنی کتاب سے سنایا اور ایک

(۱) أخرجه أبو داؤد ۲۸۶، النسائی ۳۵۹، الدارمی ۱/۱۶۹، الحاکم ۱/۱۷۴ ابن حبان

مرتبہ اپنے قوت حافظہ سے سنایا، جب کتاب سے سنایا تو فاطمہ بنت ابی حمیشؓ کی روایت قرار دیا، اور جب حافظہ سے سنایا تو حضرت عائشہؓ کی روایت قرار دیا۔ اور نسائی نے بھی اس حدیث کو نقل کر کے اس پر کلام کیا ہے، نیز خون کے رنگ سے حیض اور استحاضہ کا پتہ لگانا بہت مشکل امر ہے بعض مرتبہ اطباء بھی اس پر واضح فیصلہ نہیں کر پاتے۔

دلیل احناف جب ام سلمہؓ نے مستحاضہ کے بارے آپ ﷺ سے مسئلہ دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا "لتنظر قدراً للیالی والأیام التي كانت تحيضهن الخ" (۱) یعنی اس رات اور اس دن کے بقدر دیکھے جس میں اس کو حیض آتا تھا، اسی طرح اور بہت ساری روایات ہیں، جو ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ نے نقل کی ہیں۔

مبتدئہ کا حکم

مبتدئہ کا حکم بالاتفاق علی اختلاف الاقوال یہ ہمیکہ وہ اکثر مدت حیض گزرنے تک خون کو حیض شمار کرے گی، اور اس عرصہ میں نماز روزہ چھوڑ دے گی اور اکثر مدت حیض شمار کے بعد غسل کر کے نماز روزہ شروع کر دے گی پھر اقل مدت طہر گزرنے کے بعد دوبارہ ایام حیض شمار کرے گی۔

مقتادہ کا حکم

مقتادہ کا حکم احناف کے نزدیک یہ ہمیکہ اگر ایام حیض کی عادت پورے ہونے کے بعد بھی خون جاری رہے تو دس دن تک توقف کرے گی، اگر دس دن سے پہلے خون بند ہو گیا تو پورا خون حیض شمار ہوگا، اور اگر دس دن کے بعد بھی خون جاری رہے تو ایام عادت سے زیادہ تمام ایام کے خون کو استحاضہ قرار دیا جائے گا، اور ایام عادت کے بعد جتنی نمازیں اس نے چھوڑ دیں ہیں ان سب کی قضاء لازم ہوگی، البتہ قضاء کا گناہ نہ ہوگا، اس سلسلہ میں امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مذہب بھی یہی ہے، لیکن انکے یہاں دس دن پورے ہونے کے بجائے پندرہ دن توقف کرے گی کیونکہ

لگے نزدیک اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک عادت کا کوئی اعتبار نہیں ہے بلکہ تمیز بالا لوان کا اعتبار ہے۔
متحیرہ کا حکم عند الاحناف یہ ہے کہ وہ غور و فکر کر کے اگر تحریر سے اسکو اپنے حیض یاد
آجائیں یا کسی جانب ظن غالب قائم ہو جائے تو وہ اسکے مطابق معتادہ کی طرح عمل کرے گی، اور
اگر کسی جانب ظن غالب قائم نہ ہو بلکہ شک باقی رہے کہ یہ حیض کے ایام ہیں یا طہر کے، یا دخول فی
الحیض کے تو اس صورت میں وضو لکل صلاۃ کرتی رہے گی، جب تک یہ شک باقی رہے، اور جن
ایام کے بارے میں شک ہو کہ یہ طہر ہے یا حیض یا خروج من الحيض تو ان میں بھی غسل لکل صلاۃ
کرتی رہے گی، جب تک خروج من الحيض کا شک باقی رہے، کیونکہ اس صورت میں اس کو مستحاضہ
شمار کرنے میں زیادہ احتیاط ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک متحیرہ اگر تمیز ہو تو وہ لوان کے ذریعہ حیض و استحاضہ میں فرق
کرے گی، جسکی بڑی تفصیلات ہیں، علامہ نووی نے شرح المہذب میں انھیں بط تفصیل کے ساتھ
بیان فرمایا ہے۔ چنانچہ انہوں نے شرح المہذب ج ۲ ص ۴۳۰ تا ۴۶۱، میں کافی دشانی بحث کی ہے۔

باب فی مباشرة الحائض

مباشرة کے لغوی معنی مس الجلد بالجلد ہیں، حائضہ سے مباشرت کی تین صورتیں
ہیں، (۱) استمتاع بالجماع (۲) استمتاع بما فوق الإزار (۳) استمتاع بما
تحت الإزار من غیر جماع۔ استمتاع بالجماع بالاتفاق حرام ہے، شوافع میں سے امام نوویؒ
نے اسکے مستحل پر کفر کا فتویٰ لگایا ہے، حنفیہ کے نزدیک راجح یہی ہے کہ اسکا مستحل کافر نہیں ہوگا کیو
نکہ طہی حائضہ حیض قبیح لعیینہ نہیں ہے بلکہ قبیح لغیرہ ہے۔ استمتاع بما فوق الإزار بالاتفاق حلال ہے،
استمتاع بما تحت الإزار من غیر جماع اس صورت میں اختلاف ہے۔

امام احمد و محمدؒ کے نزدیک جائز ہے۔ جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

دلیل: امام احمد اور امام محمد کا استدلال حضرت انسؓ کی اس طویل حدیث کے ٹکرے سے ہے جس میں آپ ﷺ نے حائضہ کے بارے میں فرمایا: ”اصنعوا کل شیء إلا النکاح“ (۱) اس میں آپ ﷺ نے نکاح یعنی جماع کے علاوہ سب کچھ کرنے کی اجازت دی ہے۔

جمہور کی دلیل: بے شمار احادیث ہیں، چنانچہ ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نے آپ ﷺ سے سوال کیا ”ما یحل للرجل من امرأته وہی حائض؟“ یعنی مرد کیلئے اپنی بیوی سے جو کہ حائضہ ہو کیا حلال ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا ما فوق الإزار“ (۲)۔ یعنی إزار کے اوپر سب کچھ حلال ہے۔ اس روایت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ استمتاع بما فوق الإزار حلال ہے نہ کہ استمتاع بما تحت الإزار، اور چونکہ استمتاع بما تحت الإزار کی صورت میں جماع سے احتراز بہت ہی مشکل ہے، اس صورت میں جماع میں مشغول ہو جانے کا یقین غالب ہے اس لئے وہ حرام ہوگا۔ ویسے بھی احتیاط جمہور کے مذہب میں ہے۔

باب الکفارة فی إتيان الحائض

اگر کوئی شخص حائضہ عورت سے وطی کرے تو اس کا کیا حکم ہے؟

آئمہ اربعہ کے نزدیک ایسے شخص پر توبہ اور استغفار واجب ہے۔ البتہ امام احمدؒ کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول قدیم، حسن بھری اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک کفارہ واجب ہے۔

دلیل: ان کا استدلال ابن عباسؓ کی روایت سے ہے جس میں آپ ﷺ نے حائضہ سے وطی کرنے والے کے بارے میں فرمایا ”یتصدق بنصف دینار“ (۳)۔ اور بعض روایت میں

(۱) ابوداؤد ۲۵۸، ترمذی ۲۹۷۷، ابن ماجہ ۶۴۴، الدارمی ۱/۲۴۵، احمد ۱/۱۳۱،

البیہقی ۱/۳۱۳، مسلم ۳۰۲، (۲) أخرجه ابن ماجہ ۱۳۷۵، البیہقی ۱/۳۱۲، (۳)

أخرجه ترمذی ۱۳۶، ابوداؤد ۲۶۴، ابن ماجہ ۶۴۰، النسائی ۲۸۸، الدارمی ۱/۲۵۴،

”دینار أو نصف دینار مذکور ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک ”أو“ تخییر کیلئے ہے یعنی چاہے حائضہ سے وطی کرنے والا ایک دینار صدقہ کرے یا نصف دینار صدقہ کرے۔ بقیہ حضرات کے نزدیک ”أو“ تنویع کیلئے ہے یعنی اگر ابتداء زمانہ حیض میں وطی کیا تب تو ایک دینار کا تصدق کیا جائے۔ اور اگر اخیر زمانہ حیض میں وطی کیا تو نصف دینار کا صدقہ کیا جائے، شروع حیض میں اگر جماع کر بیٹھا تو جرم شدید ہے اس لئے ایک دینار صدقہ کرے اور اخیر زمانہ میں صحبت کے کسی قدر فصل ہو جانے کی وجہ سے فی الجملہ اس کو معذور سمجھا گیا اس لئے نصف دینار صدقہ کا حکم ہوا۔ جمہور اس کو استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ اس میں کفارہ کا حکم ہے اس لئے ہے تاکہ وہ دوبارہ حالت حیض میں جماع کرنے سے کفارہ کے خوف سے نفس کو اس عمل کے ارتکاب سے بچائے۔

باب فی المستحاضۃ تتوضأ لكل صلاة

مستحاضہ اس طرح ہر وہ معذور جو تسلسل حدث میں مبتلا ہو جیسے سلسلۃ البول کا مریض چار رکعتیں بھی بغیر وقوع حدث کے پڑھنے پر قادر نہ ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس پر تو تمام ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ اس طرح کے معذورین پر وضوء کرنا ضروری ہے البتہ ربیعۃ الراۃ اور داؤد ظاہری کے نزدیک دم استحاضہ ناقض وضوء نہیں ہے۔ اس کے علاوہ تمام ائمہ کے نزدیک ان معذورین کیلئے وضوء ضروری ہے، پھر اختلاف اس سلسلہ میں ہے کہ ایک وضوء کب تک اس کے لئے کافی ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مستحاضہ ایک وضوء سے ایک وقت میں فرائض نوافل وغیرہ میں سے جتنی چاہے اتنی نمازیں پڑھ سکتی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک وضوء سے ایک فرض نماز اور اس کے توابع نفل پڑھ سکتی ہے۔ خلاصہ کلام احناف کے نزدیک مستحاضہ وغیرہ ہر نماز کے وقت کیلئے وضوء کریں گی اور شوافع کے نزدیک ہر نماز کیلئے وضوء کریں گی۔

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت فاطمہ بنت ابی حنیسؓ کی روایت سے ہے جو کہ مستحاضہ تھیں آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: توضع لکل صلاة یعنی ہر نماز کیلئے وضو کر۔ (۱)۔

دلیل احناف: احناف کہتے ہیں کہ ”توضع لکل صلاة“ میں لام وقت کیلئے ہے یعنی ”لکل صلاة“ عند کل صلاة کے معنی میں ہے کیونکہ بعض روایتوں میں اس کی صراحت ہے۔ چنانچہ ترمذی نے حضرت عدی بن ثابتؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں کُل صلاة سے پہلے ”عند“ صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں عن عدی بن ثابت عن ربيعة عن جده عن النبي ﷺ أنه قال في المستحاضة: تدع الصلاة أيام أقرائها التي كانت تحيض فيها، ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلاة (ترمذی ۱۲۷)۔ اس طرح اور بہت سی دوسری روایتیں ہیں جو اس بات پر صریح دال ہیں کہ مستحاضہ ہر نماز کے وقت کیلئے وضو کرے گی۔ چنانچہ ابو معاویہؓ کی روایت میں ہے جس کو ترمذی ہی نے نقل کیا ہے۔ ”توضع لکل صلاة حتى يجي ذالك الوقت“۔

امام مالکؒ کے نزدیک دم استحاضہ ناقض وضوء نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک ناقض وضوء کیلئے ضروری ہے کہ وہ سمیلین سے نکلے اور اس کا نکلنا معتاد ہو، اور دم استحاضہ سمیلین سے تو نشتا ہے لیکن اس کا نکلنا معتاد نہیں ہے بلکہ یہ بیماری کا خون ہے۔

پھر حنفیہ میں اس بارے میں اختلاف ہو گیا کہ دخول وقت ناقض وضوء ہے یا خروج وقت؟ طرفین کے نزدیک خروج وقت ناقض ہے خواہ نیا وقت داخل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دخول وقت ناقض وضوء ہے۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک خروج وقت اور دخول وقت دونوں ناقض وضوء ہیں، ثمرۃ اختلاف فجر اور ظہر کے درمیان ظاہر ہو گا۔ مثال کے طور پر اگر کسی نے فجر کیلئے وضوء کیا تو طرفین اور امام زفر کے نزدیک طلوع شمس پر وضوء ٹوٹ جائے گا کیونکہ نیا وقت داخل ہو گیا اسلئے خروج وقت پایا گیا اور طرفین کے نزدیک دخول وقت ناقض ہے۔ امام ابو یوسفؒ

کے نزدیک زوال تک وضوء باقی رہے گا کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دخول وقت ناقض وضوء ہے اور دخول وقت زوال کے بعد ہوگا اس لئے زوال تک وضوء برقرار رہے گا۔ اور اگر طلوع شمس کے بعد وضوء کیا جائے تو امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک دخول وقت ظہر سے وضوء ٹوٹ جائے گا لیکن طرفین کے نزدیک وہ ظہر کے وقت تک باقی رہے گا۔

باب فی کم تمکث النفساء

نفاس وہ خون ہے جو بچہ کی ولادت کے بعد عورت کو آتا ہے، حائضہ عورت کی طرح نساء بھی نماز نہیں پڑھیں گیارہ روزہ کی قضاء کریں گی، اس کی اقل مدت کی کوئی حد نہیں ہے بلکہ اس کا نہ آنا بھی ممکن ہے لیکن اس کے اکثر مدت میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک نفاس کی اکثر مدت چالیس دن ہے اس کے بعد دم استحاضہ ہے اس کا حکم وہی ہے جو مستحاضہ کا حکم ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک نفاس کی اکثر مدت ساٹھ دن ہے ترمذی نے امام شافعیؒ کا قول چالیس دن کا نقل کیا ہے جو صحیح نہیں ہے کیونکہ کتب شافعیہ میں ان کا مسلک ساٹھ دن کا نقل کیا گیا ہے۔ (کما فی شرح المہذب ج ۲ ص ۴۸۲)۔

امام مالکؒ سے اس کے بارے میں تین روایتیں ہیں۔ ایک روایت امام ابو حنیفہؒ کے مطابق ہے دوسری روایت امام شافعیؒ کے مطابق ساٹھ دن کی ہے اور تیسری روایت پچاس دن کی ہے۔

در اصل اس کے بارے میں کوئی صریح حدیث مرفوعہ موجود نہیں ہے۔ بلکہ فقہاء نے اپنے تجربات کی روشنی میں یہ مدتیں مقرر کیں ہیں۔ لیکن حنفیہ نے محض قیاس پر عمل کرنے کے بجائے حضرت ام سلمہؓ کی حدیث پر عمل کیا ہے۔ چنانچہ ام سلمہؓ کہتی ہیں: ”کانت النفساء تجلس علی عهد رسول اللہ ﷺ أربعین یوما۔“ (۱) تمام علماء کا قیاس سمجھنے کیلئے ہر

(۱) أخرجه الترمذی ۱۳۹. أبو داؤد ۳۱۱، ابن ماجہ ۶۴۸، الدارقطنی ۲۲۱، البیہقی

ایک امام کے نزدیک اکثر مدت حیض کیا ہے اس کو ذہن نشین رکھیں، امام شافعیؒ کے نزدیک اکثر مدت حیض پندرہ دن، امام مالکؒ کے نزدیک پندرہ دن، امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک دس دن۔

بچے میں روح چار مہینہ سے قبل نہیں داخل ہوتی ہے بلکہ ان ایام میں خون جمع ہوتا رہتا ہے۔ لہذا جب روح بچہ میں داخل ہوتی ہے تو یہ خون بچہ کیلئے غذا ہو جاتا ہے اس میں حیض کا خون مستقل غذا بنتا رہتا ہے۔ لیکن شروع کے چار مہینہ میں جو خون جمع ہوتا ہے اس میں حیض کا خون بھی ہوتا ہے اور وہ غذا نہیں بنتا ہے کیونکہ وہ دم فاسد ہوتا ہے بچہ کی ولادت کے بعد یہ خون نکلتا ہے (جس کو نفاس کہتے ہیں) چونکہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اکثر مدت حیض دس دن ہے۔ اس لئے ہر مہینہ میں سے دس دن کا خون دم حیض شمار ہوگا لہذا چار مہینہ میں چالیس دن ہو جائیں گے لہذا نفاس کی اکثر مدت حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک چالیس دن ہوئی۔ اور شوافع کے نزدیک اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے لہذا چار مہینہ کے اعتبار سے ساٹھ دن ہو گئیں۔

کتاب التیمم

التیمم: مصدر من باب التفعّل۔ وأصله من الأم وهو القصد، ومعناه الشرعی: قصد الصعيد الطاهر واستعماله بصفة مخصوصة لاستباحة الصلاة وامتثال الأمر۔ (بذل المجہود ج ۱ ص ۲۳۳)۔ تیمم کے ذیل میں چار قابل ذکر اختلافی مسائل ہیں۔

۱۔ تیمم طہارۃ مطلقہ ہے یا طہارۃ ضروریۃ؟ (۲) صید طیب کی تفسیر (۳) کیفیت تیمم، (۴)۔ الجمع بین الغسل والتیمم۔

الاختلاف فی التیمم هو طہارۃ مطلقۃ أم طہارۃ ضروریۃ؟

حنفیہ کے نزدیک تیمم طہارۃ مطلقہ ہے لہذا وضو کی طرح اس سے جتنی نمازیں چاہے پڑھ سکتا ہے اور اس کو دخول وقت صلاۃ سے پہلے بھی کر سکتا ہے۔

أنه ثلاثہ کے نزدیک تیمم طہارۃ ضروریہ ہے۔ "الضرورة تقتدر بالضرورة"

لہذا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تیمم دخول وقت سے پہلے جائز نہیں ہے۔ پھر ائمہ ثلاثہ میں اس بات میں اختلاف ہے کہ ایک تیمم سے کتنی نمازیں پڑھنا جائز ہے؟ امام احمد کے نزدیک ایک تیمم سے ایک وقت کی جہنی چاہے اتنی نمازیں فرض، نوافل اور قضاء وغیرہ میں سے پڑھ سکتا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ہر فرض نماز کیلئے مستقل تیمم ضروری ہے، البتہ فرض کے ساتھ نفل کا پڑھنا جائز ہے لیکن فرض نماز کی قضاء جائز نہیں ہے۔ (شرح المہذب ۲/۳۱۸)

امام مالک و امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ تیمم عدم ملہ کی صورت میں ضرورۃ

م شروع ہوا ہے اور وہ ضرورت فرض نماز وغیرہ کا اداء کرنا ہے۔ لہذا تیمم طہارۃ ضروریہ ہوگا۔

حنفیہ کی دلیل : حنفیہ کہتے ہیں کہ معاملہ ایسا نہیں ہے بلکہ تیمم پانی نہ ہونے کی

صورت میں طہارت ہے لہذا اس کا حکم پانی کے حکم کی طرح ہوگا، کیونکہ تیمم وضوء کا قائم مقام ہے

اور پانی طہارت مطلقہ ہے لہذا تیمم اس کا قائم مقام بھی طہارۃ مطلقہ ہوگا، ہماری دلیل حدیث

شریف بھی ہے، چنانچہ حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے جس کا ایک ٹکڑا ہے "فقال النبی ﷺ

الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو الى عشر سنين" (۱) امام احمد کہتے ہیں کہ ایک

تیمم سے ایک وقت میں جہنی چاہے اتنی نمازیں پڑھ سکتا ہے۔ وہ اس کو قیاس کرتے ہیں مستحاضہ پر

کیونکہ مستحاضہ کے بارے آپ ﷺ نے فرمایا "توضی عند کل صلاة"۔ لہذا تیمم بھی ہر نماز

کے وقت کیلئے کرے گا۔

الاختلاف فی تفسیر الصعید الطیب

قرآن کریم میں حکم ہے ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ لہذا صعید طیب سے تیمم

بالاجماع جائز ہے۔ لیکن "صعید طیباً" کی تفسیر میں اختلاف ہے۔

امام شافعی و امام احمد نے اس کی تفسیر ”تراباً منبثاً“ (اڑنے والی مٹی) سے کی ہے، لہذا ان کے یہاں صرف تراب سے اس شرط کے ساتھ تیمم کرنا مباح ہوگا کہ وہ ذی غبار ہو۔ حنفیہ میں سے یہی قول امام ابو یوسف کا ہے لیکن انہوں نے رمل (ریت) سے بھی تیمم کی اجازت دی ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک (صعیداً) کا مصداق ”وجہ الارض“ ہے اور (طیباً) سے مراد ”طاہر“ ہے لہذا تیمم تراب کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ”کل ما کان من جنس الارض“ سے تیمم کرنا جائز ہے۔ جنس الارض سے مراد یہ ہے کہ وہ گرم کرنے سے نہ گلے اور جلانے سے راکھ نہ ہو۔ جیسے، نورہ، زرخ، الکحل وغیرہ۔

الاختلاف فی کیفیۃ التیمم

یہاں پر دو اختلافی مسئلے ہیں (۱) عدد ضربات (۲) مقدار یدین۔

عدد ضربات یعنی تیمم کرنے میں کتنی ضربیں ہوں گی؟ اس سلسلہ میں ایک ضرب سے لیکر چار ضرب تک کے اقوال ہیں لیکن دو قول مشہور ہیں (انظر معارف السنن - ج ۱ ص ۴۷۷)۔

امام احمد، اسحاق بن راہویہ اور امام بخاری کے نزدیک تیمم کیلئے ضرب واحد کافی ہے۔ یعنی ایک مرتبہ ہاتھ مٹی پر مار کر وجہ اور یدین پر مسح کرنا کافی ہے۔

امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک تیمم کیلئے دو ضربیں ہیں، ایک ضرب وجہ کیلئے اور دوسری ضرب یدین کیلئے۔ امام مالک سے اس سلسلہ میں مختلف روایتیں ہیں، ایک روایت امام احمد کے مطابق اور دوسری روایت حنفیہ وغیرہ کے مطابق ہے۔ صاحب معارف السنن فرماتے ہیں: روی عن مالک استحباب ثلاث ووجوب اثنتین۔ یعنی امام مالک سے تین مرتبہ کا استحباب اور دو مرتبہ کا وجوب منقول ہے۔ (معارف السنن ج ۱ ص ۴۷۸)۔

دلیل: امام احمدؒ کی دلیل عمار بن یاسرؓ کی روایت ہے۔ عن عمار بن یاسرؓ قال:

سألت النبی ﷺ عن التیمم فأمرنی ضربة واحدة للوجه والكفین۔ (۱) یعنی میں نے آپ ﷺ سے تیمم کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے مجھے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کیلئے ایک ضرب کا حکم فرمایا۔

امام ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ کی دلیل: عن جابرؓ عن النبی ﷺ قال فی التیمم

ضربتین ضربة للوجه وضربة للذراعین إلى المرفقین۔ (الدارقطنی ۶۸۰)
(اس حدیث سے صراحۃً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ تیمم کیلئے دو ضربیں ہیں۔

نیز ہماری دلیل۔ عبد اللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت ہے ”عن النبی ﷺ قال التیمم

ضربتان ضربة للوجه و ضربة للیدین إلى المرفقین“ (مستدرک حاکم ج ۱

ص ۱۷۹)۔

جواب دلیل احمد: امام احمدؒ جو حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت سے استدلال کرتے

ہیں وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ عمار بن یاسرؓ کی روایت میں شدید اضطراب ہے کیونکہ ان سے ایک روایت حنفیہ کے مطابق ہے جس سے دو ضربیں ثابت ہوتی ہیں۔

حضرت عمارؓ سے مختلف روایتیں مروی ہیں اور اس میں شدید اضطراب ہے چنانچہ امام

طحاویؒ نے لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں حدیث عمارؓ قابل استدلال نہیں ہے۔ امام ترمذیؒ نے لکھا ہے

کہ اسی اختلاف کی بناء پر بعض اہل علم نے حدیث عمارؓ کی تضعیف کی ہے۔

مقدار ”یدین“ میں اختلاف

امام احمدؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک تیمم میں مسح صرف رستخین تک واجب ہے اور

امام شافعیؒ کا قول قدیم یہی ہے (المجموع ۲/۲۴۱)۔

آئمہ ثلاثہ کے نزدیک تیمم میں مسح مرفقین تک واجب ہے۔

امام احمد کی دلیل۔ عمار بن یاسر کی روایت ہے۔ "عن عمار بن یاسر أن النبی ﷺ أمره بالتيمم للوجه والكفين"۔ یعنی نبی کریم ﷺ نے انھیں چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کے لئے تیمم کا حکم دیا۔

دلیل جمہور: "عن جابر عن النبی ﷺ قال: التيمم ضربة للوجه وضربة للذراعين (دونوں ہاتھ) إلى المرفقين" (۱) امام احمد، عمار کی روایت سے استدلال کرتے ہیں لیکن ہم کہتے ہیں کہ حضرت عمارؓ سے صراحۃً "مرفقین" کے الفاظ مقول ہیں، چنانچہ حضرت عمارؓ کہتے ہیں "كنت في القوم نزلت الرخصة فأمرنا، فضربنا واحدة للوجه ثم ضربة أخرى لليدين والمرفقين" یعنی میں لوگوں کے درمیان تھا جس وقت رخصت نازل ہوئی پس پھر ہم کو حکم ہوا چنانچہ ہم نے ایک ضرب چہرہ کیلئے لگائی پھر دوسری ضرب یدین کیلئے مرفقین کے ساتھ لگائی۔ ہم نے پہلے ہی ذکر کیا تھا کہ عمارؓ کی حدیث میں شدید اضطراب ہے، چنانچہ انکی ایک روایت مؤرخوں تک کی ہے، اسی وجہ سے امام طحاویؒ نے فرمایا کہ عمار کی حدیث قابل استدلال نہیں ہے۔

جمہور کی تیسری دلیل عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت ہے "عن النبی ﷺ قال:

التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين"۔

قیاس بھی جمہور کی تائید کرتا ہے چنانچہ کیفیت مسح یدین میں مختلف روایتیں ہیں کسی روایت میں یدین کا ذکر ہے، کسی میں الکفین کا ذکر ہے، کسی میں مرفقین کا ذکر ہے، کسی میں نصف ذراع کا ذکر ہے، تو کسی میں آباط (بغل) تک ذکر ہے۔ چونکہ تیمم وضوء کا قائم مقام ہے لہذا اولیٰ کیا ہے کہ جو یدیر کی وضوء میں حد ہے وہی یدین کی حد تیمم میں ہو، جیسا کہ چہرہ کی وضوء میں حد ہے وہی چہرہ کی حد تیمم میں بھی ہے۔

الاختلاف فی الجمع بین الغسل والتیمم

جمع بین الغسل والتیمم جائز ہے یا نہیں؟ یعنی اگر کسی شخص کو غسل کی حاجت ہو اور اسکے بدن کا بعض حصہ زخمی ہو تو اس صورت میں زخم پر تیمم اور صحیح حصہ پر غسل کرنا جائز ہے یا نہیں؟
امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بدن کے زخمی حصہ پر تیمم کر کے بدن کے صحیح حصہ کو پانی سے دھونا جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ و امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر بدن کا اکثر حصہ زخمی ہے تو صرف تیمم کرے اور اگر اکثر حصہ صحیح ہے تو صحیح حصہ کو دھوئے اور زخمی حصہ پر مسح کرے۔ خلاصہ کلام حنفیہ و مالکیہ کے یہاں جمع بین الغسل والتیمم جائز نہیں ہے اور شوافع اور حنابلہ کے یہاں جائز ہے۔

۱۔ ایل شوافع و حنابلہ: ان کا استدلال حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں: ہم ایک سفر میں تھے ہمارے ایک ساتھی کے سر پر پتھر آ کر لگا جس سے اس کا سر زخمی ہو گیا پھر اتفاق سے اسکو احتلام ہو گیا، ان صحابی نے اپنے ساتھیوں سے سوال کیا ”هل تجدون لي رخصة في التيمم؟“ ساتھیوں نے کہا ”ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء“ یعنی تو پانی پر قادر ہے ہم تمہارے لئے رخصت نہیں پاتے۔ لہذا انھوں نے غسل کیا اور پانی دماغ کے اندر پہنچنے کی وجہ سے انکا انتقال ہو گیا، جب اس کی خبر صحابہ نے آپ ﷺ کو دی تو آپ ﷺ نے بہت سخت ناگواری کا اظہار فرمایا۔ اور فرمایا: ”قتلوه قتلهم الله تعالى“ اور فرمایا کہ جب تم کو علم نہیں تھا تو اسکو جاننے والوں سے کیوں نہیں پوچھا؟ اس کے بعد فرمایا ”إنما يكفيه أن يتيمم ويعصر أو يعصب، ثم يمسح عليها ويغسل سائر جسده“ (ابوداؤد) یعنی اسکو تیمم کرنا کافی تھا اور زخمی سر پر پٹی باندھ کر اس پر مسح کرنا اور باقی بدن کا غسل کرنا۔ ”يعصر أو يعصب“ دونوں ہم معنی ہیں یہ شک راوی کی طرف سے ہے۔ شوافع و حنابلہ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ ثابت ہے۔ بلکہ تیمم اور غسل کے

درمیان جمع کرنا جائز ہے۔

دلیل حنفیہ و مالکیہ: ہم کہتے ہیں کہ تیمم وضوء یا غسل میں شروع ہی اس وقت ہوا ہے جب پانی کا استعمال ناگزیر ہو جائے اور تیمم استعمال ماء کی ضد ہے، لہذا تیمم اور غسل دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔

اور جس حدیث سے شافعیہ اور حنابلہ نے استدلال کیا ہے بیہقی اور دارقطنی نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے، امام نوویؒ کا کہنا ہے کہ اسکے ضعف پر اتفاق ہے۔ کیونکہ اس حدیث کے متن میں روایت کا اختلاف ہے، بعض نے جمع بین الغسل والتیمم ذکر کیا ہے، بعض نے صرف غسل کو ذکر کیا ہے۔ نیز اس کی سند میں ایک راوی زبیر بن خریق ہیں جو مجہول ہیں، اور اگر ہم اس حدیث کو قائل استدلال مان بھی لیں تو ہم کہیں گے کہ اس حدیث میں طہارت کے دو طریقے ذکر کئے گئے ہیں کیونکہ یتیم و یعصب میں واو، او کے معنی میں ہے اس صورت میں حدیث کا مطلب ہوگا "انما یکنیہ ان یتیم" یعنی صرف اسکو تیمم کرنا کافی تھا، اویعصب الخ، یا سر پر ہٹا باندھنے کے بعد اس پر مسح کرنا اور باقی بدن کو دھونا یعنی آپ ﷺ کی مراد یہ نہیں ہے کہ دونوں کو جمع کیا جائے بلکہ آپ ﷺ کی مراد یہ ہے کہ جب اس قسم کی ضرورت پیش آئے تو صرف تیمم کیا جائے، یعنی اگر زخم زیادہ ہو تو صرف تیمم کیا جائے، اور اگر زخم تھوڑا ہو تو اس پر پٹی باندھ کر پٹی پر مسح کیا جائے اور باقی بدن کو دھویا جائے نہ کہ زخم پر تیمم کیا جائے۔

باب التیمم فی الحضر

اس باب کے تحت دو اختلافی مسئلے ہیں
 پہلا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پانی نہ پانے کی وجہ سے تیمم کر لے اور نماز پڑھ کر فارغ ہو جائے پھر وقت کے اندر پانی پر قادر ہو جائے تو اس پر نماز کا اعادہ ہے یا نہیں؟
 اہل شافعی کے نزدیک نماز کا اعادہ واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نماز کا اعادہ واجب نہیں ہے۔
 دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک آدمی ٹھنڈ کی وجہ سے تیمم کرے پھر اس سے نماز پڑھے
 تو کیا زوال عذر کے بعد اس پر اعادہ صلاۃ واجب ہے یا نہیں؟
 ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اعادہ صلاۃ واجب نہیں ہے۔
 امام شافعیؒ کے نزدیک اعادہ صلاۃ واجب ہے۔
 اس میں اس اختلاف کی بنیاد مسئلہ ”فاقد الطہورین“ پر ہے، فاقد الطہورین یعنی جو نہ
 پانی پائے نہ پائے مٹی۔ ایسے شخص کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اسکے لئے ادا بھی ہے
 قضاء بھی، یعنی نماز کا اعادہ واجب ہے اسی اصول کو امام شافعیؒ یہاں بھی منطبق کرتے ہیں۔
 یہاں ایک اور اختلافی مسئلہ ہے کہ اگر نماز کے درمیان ہی میں تیمم کرنے والا پانی پر قائم
 ہو جائے تو کیا حکم ہے؟ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک تیمم باطل ہو جائے گا شافعیہ اور مالکیہ کے
 نزدیک تیمم باطل نہ ہوگا۔

کتاب الجمعة

الجمعة: بضم المیم وبفتح المیم وبسکون المیم۔ تینوں حرکات جائزہ
 مشہور بضم المیم ہے، زمانہ جاہلیت میں اس دن کا نام ”یوم العروبہ“ تھا، بعد میں اس کا نام ”الجمعة“
 پڑ گیا بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ اسلامی نام ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ ”اجماع اللام“
 للصلاة ہے۔ (انظر المجموع ۴/ ۱۰۲)۔

باب فی وقت الجمعة

جمہور کے نزدیک جمعہ وقت وہی ہے جو ظہر کا ہے، البتہ امام احمدؒ اور بعض اہل علم
 کے نزدیک جمعہ زوال شمس سے پہلے پڑھنا بھی جائز ہے۔

دلیل امام احمد: سہل بن سعدؓ کی مشہور حدیث ہے ”ما کنا نتغدی فی عہد رسول اللہ ﷺ ولا نقیل إلا بعد الجمعة“ (۱) یعنی ہمارا صبح کا کھانا اور قیلولہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں جمعہ کے بعد ہی ہوتا تھا۔ اس حدیث سے وجہ استدلال یہ ہو سکتی ہے کہ عشاء کا کھانا جمعہ کے بعد اور زوال شمس کے پہلے کھایا جاتا ہے، لہذا اس حدیث کا مطلب یہ نکلا کہ صحابہ کرام زوال سے پہلے جمعہ سے فارغ ہونے کے بعد کھاتے تھے۔ ظاہری بات ہے اس صورت میں جمعہ کا وقت زوال سے پہلے ثابت ہوا، اسی طرح کی دوسری روایات سے امام احمد استدلال کرتے ہیں۔

دلیل جمہور: عن أنسؓ کان النبی ﷺ یصلی الجمعة حین تمیل الشمس۔ یعنی آپ ﷺ زوال شمس کے بعد جمعہ پڑھاتے تھے۔ (رواہ البخاری ۸۰۴)۔ اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ جمعہ آپ ﷺ زوال شمس کے بعد ہی پڑھتے تھے۔ ایک دوسری حدیث ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ ”وکانوا إذا راحوا إلى الجمعة راحوا فی هیئتہم“ یعنی جب وہ لوگ (صحابہ کرام) جمعہ کیلئے جاتے تو اپنی حالت میں جاتے تھے۔ اس میں جمعہ میں جانے کو لفظ ”راح“ سے تعبیر کیا گیا ہے، اور لفظ راح زوال کے بعد جانے کو کہتے ہیں۔

جواب: جمہور کہتے ہیں کہ اول الذکر حدیث سے حنابلہ وغیرہ کا استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ ”ما کنا نتغدی الخ“ کا مطلب یہ ہے کہ ہم جمعہ کے دن جمعہ کی تیاری کی وجہ سے غذا کا کھانا مؤخر کرتے تھے۔ یعنی جمعہ کے دن پہلے جمعہ پڑھ لیتے تھے اس کے بعد غذا کا کھانا کھاتے تھے۔ اس حدیث سے یہ نہیں ثابت ہوتا ہے کہ جمعہ زوال سے پہلے پڑھی جایا کرتی تھی، نیز حنابلہ جو مطلب اس حدیث کا لیتے ہیں وہ آپ ﷺ کے عمل کے خلاف ہے یعنی امام احمدؒ کی مستدل حدیث تعمیل جمعہ پر محمول ہے، کما قال النووی فی (شرح المہذب ۴/ ۴۳۱) ”أنہا کُلِّها

(۱) أخرجه البخاری ۹۳۹ مسلم فی باب صلاة الجمعة حین تنزل الشمس لم

محمولة على شدة المبالغة في تعجيلها بعد الزوال - یعنی جمعہ کے وقت کا ذکر زوال سے پہلے، جمعہ کو زوال کے بعد جلدی پڑھنے میں شدت مبالغہ پر محمول ہے۔

باب فی الغسل للجمعة

یہاں دو اختلافی مسئلے ہیں۔

(۱) غسل جمعہ کا حکم کیا ہے؟ (۲) غسل جمعہ کے دن کیلئے مشروع ہے یا جمعہ کی نماز کیلئے۔
امام مالکؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک غسل جمعہ واجب ہے یہی ایک روایت امام احمدؒ کی بھی ہے امام مالکؒ سے ایک روایت عدم وجوب کی ہے، لیکن صاحب ہدایہ نے امام مالکؒ کا مسلک وجوب کا لکھا ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ غسل جمعہ سنت ہے۔

دلیل مالکؒ واصحاب ظواہر: عن ابن عمرؓ قال: قال النبی ﷺ: من أتى الجمعة فليغتسل۔ (أخرج ابن ماجہ ۱۰۸۸) ایسے ہی حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے۔
اصحاب ظواہر وغیرہ کہتے ہیں کہ امر اس میں وجوب کیلئے ہے، اور اسکے وجوب پر قرینہ ابوسعید الخدریؓ کی روایت ہے ”أن رسول الله ﷺ قال: الغسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم“ (۱)۔ اس حدیث میں لفظ واجب صراحت کے ساتھ موجود ہے۔

دلیل جمہور: جمہور کہتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں غسل جمعہ واجب تھا، اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ صحابہ کرام غربت کی وجہ سے ایک ایک لباس کئی کئی دن پہنے رہتے تھے اور ان کے لباس بھی موٹے ہوتے تھے اور غسل بھی بہت کم کرتے تھے، پسینہ کی بو کی وجہ سے ملائکہ اور نکافات پسند مصلین کو کلفت ہوتی تھی جسکی وجہ سے آپ ﷺ نے جمعہ کے دن غسل کا حکم فرمایا، لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا، چنانچہ ابو قتادہؓ سے مروی ہے ”قال النبی ﷺ: من توضأ يوم“

(۱) رواہ البخاری / ۸۵۸ ت ۸۷۹ مسلم / ۸۴۶ ابو داؤد / ۳۴۱ الترمذی / ۱۳۷۶

الجمعة فيها ونعمت ومن اغتسل فهو أفضل (رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی) ، اس حدیث سے صاف واضح ہوتا ہے کہ غسل جمعہ کے وجوب پر دلالت کرنے والی حدیثیں منسوخ ہیں۔

الفصل لليوم أو للصلاة ؟

امام محمدؒ اور بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک غسل ”لیوم الجمعة“ (یعنی جمعہ کے دن کے لئے) مشروع ہے۔

جمہور کے نزدیک غسل ”لصلاة الجمعة“ مشروع ہے نہ کہ ”لیوم الجمعة“ ہے۔

در اصل اس سلسلہ میں دونوں طرح کی روایات ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل لیوم الجمعة اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل لصلاة الجمعة مشروع ہوا ہے لیکن قرین قیاس یہی ہے کہ غسل لصلاة الجمعة مشروع ہوا ہے، کیونکہ جمعہ کی نماز کو اور فرائض پر فضیلت حاصل ہے اور اسی فضیلت صلاة کی وجہ سے غسل کا حکم ہے، اس سلسلہ میں شیخ الحدیثؒ نے ”أوجز المسالك“ میں بڑی تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے، شائقین مراجعت فرمائیں۔

باب ما یصیب الثوب

جس طرح صحت صلاة کیلئے طہارت عن الحدث کا شرط ہونا اجماعی ہے اسی طرح طہارت عن الخبث سے بھی پاک ہونا ضروری ہے۔ یہاں ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ ازلہ خبث کیلئے پانی متعین ہے یا دوسرے مائع (پہنے والی) سے بھی خبث کا زائل کرنا جائز ہے؟ اس میں امام ابو حنیفہ اور ائمہ ثلاثہ کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نجاست کے زوال کیلئے پانی متعین ہے دیگر مائع سے جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر پہنے والی چیز سے خبث کا پاک کرنا جائز ہے جس سے اسکا

زائل کرنا ممکن ہو جیسے سر کا، گلاب کا پانی، مورخیت کا پانی وغیرہ۔

دلیل جمہور: ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ احادیث شریفہ میں تطہیر نجاست کیلئے پانی متعین ہے دیگر مائعات سے نجاست زائل کرنے کا ثبوت نہیں ہے۔

دلیل حنفیہ حنفیہ کہتے ہیں کہ نجاست میں اصل اسکا زائل کرنا ہے لہذا ہر وہ پاک چیز جس سے نجاست کا زوال ہو جائے اس سے پاک کرنا جائز ہوگا۔

جواب دلیل جمہور: اگر ہم مان لیں کہ پانی کے علاوہ دیگر مائعات سے طہارت حاصل کرنا حدیث سے ثابت نہیں ہے تو ہم کہیں گے کہ دیگر مائعات سے نجاست کے زائل کرنے سے منع بھی نہیں کیا گیا ہے، مزید برآں حضرت عائشہؓ کے عمل سے اسکا ثبوت بھی ہوتا ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: کہ اگر کپڑے پر حیض کا خون لگا ہوتا تو میں اسکو اپنے لعاب دہن سے تر کر کے رگڑ دیتی۔ اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر مائعات سے زوال خبث کیا جاسکتا ہے۔

کیفیت تطہیر

اگر کوئی نجاست کپڑے وغیرہ کو لگے گی تو دو حال سے خالی نہیں یا تو جرم والی ہوگی یا بغیر جرم (جسم) والی ہوگی اگر بغیر جرم والی ہے جیسے پیشاب وغیرہ تو بالاتفاق اسکا دھونا ضروری ہے۔ اور اگر جرم والی ہے اور خشک ہے تو بالاتفاق رگڑنے سے پاک ہو جائے گی۔ اور اگر جرم والی ہے اور تر ہے تو اس میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک غسل ضروری ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جرم والی تر نجاست رگڑنے سے پاک ہو جائے گی۔

دلیل امام مالک و امام احمد: ام المومنین حضرت ام سلمہؓ نے آپ ﷺ سے

سوال کیا ”إِنِّي أَمْرَأَةٌ أَطِيلُ ذَيْلِي وَأَمْشِي فِي مَكَانِ الْقَذَرِ“ یعنی میرا دامن لمبا ہے جو زمین پر کھتا رہتا ہے اور میں زمین پر گندگی کی جگہ میں چلتی ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا

”بطہرہ مابعدہ (۱) یعنی اسکو پاک کر دیا جو اسکے بعد ہے، یعنی وہ نجاست زمین کی رگڑ سے پاک ہو جائے گی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس روایت سے استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ یہاں ترنجاست پر دامن کا کھسینا نہیں ہوتا تھا بلکہ اونٹ اور بکریوں کے میٹھی پر کھسینا ہوتا تھا جو خشک ہوتی تھیں۔

باب بول ما یوکل لحمہ

جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے اسکا بول بالاتفاق ناپاک ہے اور جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے اسکے بول کے نجس اور غیر نجس ہونے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بول ما یوکل لحمہ پاک ہے یہی ایک روایت امام احمدیؒ ہے جو کہ رائج ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک بول ما یوکل لحمہ بھی نجس ہے۔

دلیل امام مالکؒ اور امام محمدؒ: ان کا استدلال حضرت انسؓ کی مشہور حدیث سے ہے ”عن أنسؓ أن أناساً من عرینة قَدِمُوا المدينة فاجتووها فبعثهم رسولُ اللَّهِ ﷺ فی ابل الصدقة وقال: اشربوا من ألبانها وأبوالها“ (۲) اصحاب مرینہ کو مرض جوی ہو گیا تھا جسکو مرض استقاء بھی کہتے ہیں، اس میں پیٹ پھول جاتا ہے، اور بیاں خوب لگتی ہے، ان لوگوں کو آپ ﷺ نے اونٹ کا دودھ اور اسکا پیشاب پینے کا حکم دیا، اگر انکا پیشاب پاک نہ ہوتا تو آپ ﷺ اسکو پینے کا حکم نہ دیتے۔

دلیل امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ: اس سلسلہ میں ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ وغیرہ

(۱) أخرجه ترمذی / ۱۴۳ ابوداؤد / ۲۸۲ ابن ماجہ / ۵۳۱ (۲) أخرجه الترمذی

۲۲ / ابوداؤد البخاری / ۲۳۳ مسلم / ۱۲۷۱ احمد / ۳ / ۲۰۷ -

کے پیشار دلائل ہیں، چنانچہ ابو ہریرہؓ سے مروی ہے ”قال النبی ﷺ استنذہوا من البول
فإن عامة عذاب القبر منه“ (۱)۔ یہ حدیث عام ہے اس میں مطلقاً پیشاب سے بچنے کا حکم
ہے اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ ہر حیوان کا پیشاب نجس ہے۔

نیز ابن عمرؓ ابن عباسؓ وغیرہ سے مروی ہے ”نہی رسول اللہ ﷺ عن أكل لحوم
الجلالة وألبانها“ اور بعض روایات میں ”عن ركو بها وأكل لحومها“ اور بعض میں
”نہی رسول اللہ ﷺ عن شرب لبن الجلالة“ کے الفاظ آئے ہیں۔ جلالة اس جانور
کو کہتے ہیں جو گندگی وغیرہ کھاتا ہو۔ صاحب معارف السنن فرماتے ہیں ”فكان سبب النهی
هو أكلها لبعرة فعلم أنها نجس حيث سرت نجاستها إلى لحمها“ (معارف
السنن ۱/۲۷۵)، یعنی جلالة کے گوشت کھانے کی نہی کا سبب اس کا غلاظت وغیرہ کا کھانا ہے اس
سے دلالت النجس کے طور پر مایوکل لحمہ کے بول و روٹ کی نجاست مستفاد ہوتی ہے۔

جواب دلیل مالکیہ: جس حدیث سے مالکیہ وغیرہ استدلال کرتے ہیں حنفیہ کی طرف
سے اس حدیث کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ کو ان کی
شفاء پیشاب اور اسکے دودھ میں یقینی طور پر معلوم تھی، تداوی بالحرمان سے اگر اسکے علاوہ کوئی
دوسری دواء نہ ہو تو اس سے علاج کرنا درست ہے۔ کیونکہ یہ بمنزلہ مضطر کے ہے، چنانچہ قرآن
میں حالت اضطرار میں لحم خنزیر کے کھانے کی اجازت ہے، لہذا یہاں بھی حالت اضطرار میں اونٹ
کے پیشاب سے علاج کرنا درست ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب

باب بول الصبی یصیب الثوب

شیر خوار بچہ کا پیشاب داؤد ظاہری کے نزدیک نجس نہیں ہے جبکہ جمہور اسکے نجاست کے
قائل ہیں۔ ائمہ اربعہ کے نزدیک بول صبی اور صبیہ دونوں نجس ہیں، بول صبیہ میں بالاتفاق غسل

ہے لیکن بول صبی کے تطہیر کے طریقہ میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بول غلام دھونے کے بجائے اس پر چھینٹے مار دینا کافی ہے۔

امام اعظمؒ و امام مالکؒ کے نزدیک بول صبیہ کی طرح بول صبی میں بھی غسل ضروری ہے۔ البتہ مبالغہ کی ضرورت نہیں ہے بلکہ غسل خفیف کافی ہے، بول جاریہ کا بالاتفاق دھونا واجب ہے (المجموع ۲/۵۴۲)۔

دلیل شوافع و حنابلہ: اصل میں بول صبی کے تطہیر کے طریقہ میں مختلف حدیث میں مختلف الفاظ وارد ہوئے ہیں بعض روایتوں میں ”الرش“ اور بعض میں ”النفح“ وارد ہوا ہے، اور بعض روایتوں میں ”الصب“ اور بعض روایتوں میں ”إتباع الماء“ وارد ہوا ہے، (الکل أخرجہ مسلم فی صحیحہ ۱/۹۱۳۹)۔

امام شافعیؒ وغیرہ ان تمام روایتوں سے استدلال کرتے ہیں جن میں بول غلام کے ساتھ ”نفح“ یا ”رش“ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں جن کے معنی چھینٹے مارنے کے ہیں، چنانچہ قیس بنت مھنؓ سے مروی ہے آپ ﷺ نے ایک بچہ کو جو ابھی کھانا شروع نہیں کیا تھا اپنے گود میں بیٹھا یا ”فبال علی ثوبہ ﷺ فدعا بماء فنضحه ولم یغسلہ“ (۱)۔

حنفیہ وغیرہ کا استدلال ان روایات سے ہے جس میں بول غلام کے طریقہ تطہیر میں ”صب علیہ الماء“ اور ”أبعہ الماء“ وارد ہوا ہے، جو غسل پر صراحت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”أتی رسول اللہ ﷺ بصبی فبال علیہ فدعا

(۱) أخرجه البخاری / ۲۲۳، مسلم / ۱۰۳ فی الطہارات داؤد / ۳۷۴ ترمذی / ۷۱ ابن ماجہ / ۲۴ احمد / ۲۸۵ الدارمی / ۱۸۹ النسائی / ۱۵۷ الطحاوی / ۱ / ۶۴ الحکم / ۱۶۵ / ۱

ہملاء فاتبعہ ایاء (۱) یعنی آپ ﷺ کے پاس ایک بچہ لایا گیا جس نے آپ ﷺ پر پیشاب
 کر دیا تو آپ ﷺ نے پانی مٹکھوایا پھر اسکو پیشاب پر یکے بعد دیگرے ڈال دیا۔ ان وجوہات کی
 بناء پر شوافع کے استدلال کے جواب میں حنفیہ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ جن احادیث میں
 ”نضح“ اور ”رش“ کے الفاظ آئے ہیں انکے ایسے معنی مراد لئے جائیں جو دوسری روایات کے
 مطابق ہوں چنانچہ غسل خفیف معنی مراد لینے میں یہ مقصد حاصل ہے، کیونکہ نضح اور رش کے معنی
 جہاں چھینٹے مارنے کے آتے ہیں وہیں اسکے معنی غسل خفیف کے بھی آتے ہیں اور خود امام شافعی
 نے حضرت سہل بن حنفیہ کی روایت جس میں آنحضرت ﷺ نے مذی کے تطہیر کا طریقہ بتلانے
 ہوئے فرمایا ”یکفیک أن تأخذ كفأ من ماء فتنضغ به ثوبك حيث تدرى أنه
 أصابه منه“ یہاں امام شافعی نے نضح کے معنی غسل خفیف لیا ہے، ایسے ہی ”رش“ کے الفاظ میں
 حیض کے تطہیر کے سلسلے میں وراد ہوئے ہیں اور یہاں بھی ”رش“ کے معنی امام شافعی نے غسل خفیف
 کے لیا ہے۔ اسی طرح بہت سے مقامات پر امام شافعی نے ”نضح“ اور ”رش“ کے معنی غسل کے لیا ہے
 ، اب حنفیہ اگر رش اور نضح کے معنی غسل کے لیتے ہیں تو اس میں کیا مضائقہ ہے، بلکہ زیادہ بہتر یہی ہے
 کیونکہ اس صورت میں ”رش“ اور ”نضح“ کے معنی ”صب علیہ الماء“ اور ”إتباع الماء علیہ“ کے
 مطابق ہو جائیں گے اور روایات میں تعارض سے حفاظت ہو جائے گی۔ البتہ احادیث سے اتنی
 بات ضرور سمجھ میں آتی ہے کہ بول جاریہ اور بول غلام میں فرق ہے، وہ یہ ہے کہ جاریہ میں غسل شدید
 ہوگا اور بول غلام میں غسل خفیف ہوگا۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ بول جاریہ اور بول غلام میں فرق کی وجہ کیا ہے؟ اس کے مختلف
 جوابات دیئے گئے ہیں، لیکن تحقیقی جواب یہ ہے کہ جاریہ کا بول زیادہ غلیظ اور مُعین (بدبودار) ہوتا

(۱) أخرجه البخاری ۲۲۲/۹ احمد ۳۱۰/۹ مالک فی الموطا ۱/۶۴ النسائی ۱/۱۰۴

الطحاوی ۱/۹۲ البیہقی ۲/۴۱۴ مسلم فی الطہارت ۲۸۶/۱ ابن ماجہ ۵۲۳/۱

ہے اور غلام کا اس درجہ غلیظ نہیں ہوتا، اور جب شیر خواری کی مدت گزر جاتی ہے تو غذا کے اثرات سے لڑکے کے پیشاب میں بھی غلاظت پیدا ہو جاتی ہے لہذا اس صورت میں اس کے لئے بھی غسل شدید ہوگا۔

باب الأرض یصیبها البول

اگر زمین پر آدمی یا کسی جانور وغیرہ کا پیشاب ہو تو اس کے تطہیر کا طریقہ کیا ہے؟ طریقہ تطہیر میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ارض کی تطہیر کیلئے پانی متعین ہے۔

حنفیہ کے نزدیک تطہیر ارض کے تین طریقے ہیں (۱) جفاف: یعنی ناپاک زمین خشک ہو جانے سے خود بخود پاک ہو جاتی ہے (۲) صب الماء: یعنی زمین پر پانی بہا دینے سے وہ پاک ہو جاتی ہے (۳) حفر: یعنی زمین کھودنے اور ناپاک مٹی منتقل کر دینے سے پاک ہو جاتی ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: انکا استدلال حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے ہے جس میں آپ ﷺ نے ایک اعرابی کے مسجد میں پیشاب کر دینے پر فرمایا ”أهراقوا عليه سجلا من ماء“ (۱) یعنی اس پر پانی کا ایک ڈول بہا دو۔

حنفیہ کی دلیل: حنفیہ کہتے ہیں کہ ہمیں الارض (یعنی زمین کے خشک ہو جانے) سے بھی اس کی تطہیر ہو جائے گی۔ اس پر صحابہ کرام کے بہت سارے آثار ہیں۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”زکاة الأرض یبسها“ یعنی زمین کی صفائی اس کا خشک ہو جانا ہے (شرح النکایۃ ۱/۴۴۸)۔ ایسے ہی ایک اثر ابن ابی شیبہ نے ابو جعفر محمد بن علی الباقر کا نقل کیا ہے۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں ابو قلابہ کا اثر ”ان جفت الأرض فقد زکت“ بھی منقول ہے۔ (معارف السنن ۳/۲۸۸)

(۱) أخرجه البخاری ۲۲۰، مسلم ۲۵۸، ابوداؤد ۳۸۰، النسائی ۵۳، ابن ماجہ

۱۵۰۵) نیز بعض دوسرے صحابہ و تابعین سے اسی مفہوم کے اقوال منقول ہیں، یہ سب خلاف قیاس ہونے کی بنا پر مرفوع کے حکم میں ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ آپ کے پیش کردہ مستدل حدیث میں ایک بہترین طریقہ تطہیر کو بیان کیا گیا ہے، لیکن اس سے دوسرے طریقہ تطہیر کی نفی نہیں ہوتی۔
فائدہ نجس زمین اگر خشک ہو جائے تو اس پر نماز پڑھنا درست ہے لیکن اس مٹی سے تم کرنا درست نہیں ہے۔

باب إعادة الصلوة من نجاسة تكون في الثوب

اگر کوئی شخص نماز سے فارغ ہونے کے بعد اپنے کپڑے پر نجاست لگی ہوئی دیکھے تو کیا حکم ہے، اعادۃ صلاۃ واجب ہے یا نہیں؟
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اعادۃ صلاۃ واجب ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اعادۃ صلاۃ واجب نہیں ہے امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی تھا لیکن قول جدید امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے مطابق ہے۔

دلیل: امام مالکؒ کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے جو کافی طویل ہے۔ اس کا مختصر خلاصہ یہ ہے کہ ایک عورت نے حضرت عائشہؓ سے دم حیض جو کپڑے کو لگ جائے اس کے بارے میں مسئلہ دریافت کیا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ آپ ﷺ صبح کی نماز پڑھا کر مجلس میں تشریف فرما تھے تو ایک آدمی نے کہا ”یا رسول اللہ ﷺ هذه لعة من دم“ یعنی آپ کے کپڑے پر دم (خون) کا نشان ہے۔ پھر آپ ﷺ نے اس کپڑے کو میرے پاس بیجا میں نے اسکو دھل کر آپ ﷺ کے پاس واپس پہنچا دیا، آپ ﷺ نے پھر اس کو زین تن فرمایا (اخرجہ ابو داؤد) امام مالکؒ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اس کو پہن لیا اور پھر اس کے بعد جو نماز اس کپڑے میں اداء کی تھی اسکا اعادہ نہیں کیا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ نجاست لگے

کپڑے پہن کر نماز پڑھنے کے بعد اعادۂ صلاۃ واجب نہیں ہے۔

امام مالکؒ کی دوسری دلیل: ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے جس کو ابوداؤد نے ”باب الصلاة في النعل“ کے تحت ذکر کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ ﷺ صحابہ کرام کو نماز پڑھا رہے تھے آپ ﷺ نے جوتا اتار دیا تو صحابہ کرام نے بھی جوتا اتار دیا، جب آپ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: ”ما حملكم على إلقاءكم نعالكم قالوا: رأيناك ألقى نعليك، قال: إن جبرئيل أخبرني أن فيهما قدراً مالکيہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کو اپنے جوتہ میں نجاست کا علم ہوا لیکن آپ نے نماز پڑھنی جاری رکھی نماز توڑ کر اسکا اعادہ نہیں کیا۔

جمہور کی دلیل: جمہور کی سب سے مضبوط دلیل قرآن کریم کی آیت ﴿وَنِيَابُكَ فَطَهَّرْ﴾ ہے اس آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز کی صحت کیلئے طہارت ثوب شرط ہے، لہذا اگر کپڑا نجس ہوگا تو نماز نہیں ہوگی لہذا کپڑے پر نجاست کا علم ہونے کے بعد کپڑے کو پاک کر کے اعادۂ صلاۃ ضروری ہوگا۔

جواب دلیل مالکؒ: جمہور کی طرف سے ان احادیث کے بہت سارے جوابات دیئے گئے ہیں، پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہ خون دم قلیل اور مقدار معفو تھا اور اسکا دھونا صرف تنظیف کے لئے تھا، کیونکہ دم حیض عموماً ایک آدھ قطرہ ہی آتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں ہے، ہو سکتا ہے بعد میں اعادۂ صلاۃ کیا ہو جسکا علم کسی کو نہ ہوا ہو۔ دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں جو لفظ ”قد رُئد“ کو رہے ہو سکتا ہے اس سے کوئی گھناؤنی چیز مراد ہونہ کہ فی نجس۔ واللہ اعلم بالصواب

(قد استكمل كتاب الطهارة بتوفيق الله وعونه وفضله)

(۸ جمادی الثانی یوم الجمعة ۱۴۲۶ 15-07-2005)

کتاب الصلاة

الصلاة في اللغة: الدعاء وهي في الشرع عبادة عن الأفعال المعلومة،
فإذا ورد في الشرع أمر بصلاة أو حكم معلق عليها انصرف بظاهرها إلى
الصلاة الشرعية وهي واجبة (فرض) بالكتاب والسنة والإجماع.
(المغنى ۱/ ۳۶۹)

باب ما جاء في أوقات الصلاة

واضح هو اوقات صلاة میں دو حرکت الآراء اختلاف ہے، ایک انتہاء وقت ظہر دوسرے
انتہاء وقت مغرب میں، لیکن اتمام فائدہ کی غرض سے دوسرے معمولی اختلافات کو بھی ہم انشاء
اللہ ذکر کریں گے۔

باب فی وقت الفجر

فجر نماز کا ابتداء وقت بالاتفاق فجر ثانی یعنی صبح صادق کے طلوع ہونے کے بعد ہے، اور
انتہاء وقت میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فجر کا انتہاء وقت اُلیٰ للاسفار وقت مختار ہے اور اُلیٰ طلوع الشمس
وقت جواز ہے۔

عند الاحناف انتہاء وقت مطلقاً اُلیٰ طلوع الشمس ہے بلکہ اسفار میں پڑھنا افضل ہے
”مستفاد من بذل المجهود ۲/ ۱“

باب فی وقت الظہر

ظہر کے وقت کی ابتداء باجماع فقہاء زوال کے بعد سے ہوتی ہے، انتہاء وقت میں حرکت

الامام اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ حنفیہ میں سے صاحبین اور امام زفرؒ کے نزدیک ظہر کا آخری وقت سایہ اصلی کے علاوہ ایک مثل تک باقی رہتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے اس سلسلہ میں چار روایتیں ہیں، ایک روایت جمہور کے مطابق ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ مثل اول سے مثل ثانی تک کا وقت مہمل ہے، تیسری روایت یہ ہے کہ مثل اول سے مثل ثانی تک کا وقت بین الظہر والعصر مشترک ہے۔ مشہور اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ ظہر کا آخری وقت سایہ اصلی کے علاوہ دو مثل تک رہتا ہے۔

دلیل جمہور: جمہور کا استدلال امامت جبریلؑ کی حدیث سے ہے "عن ابن عباسؓ قال رسول اللہ ﷺ أمني جبرئيل عند البيت مرتين فصلى الظهر حين زالت الشمس وكانت قدر الشراك ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظله" (۱) یعنی جبریلؑ نے مجھے خانہ کعبہ کے پاس دو مرتبہ نماز پڑھائی چنانچہ پہلی مرتبہ ظہر کی نماز پڑھائی جس وقت سایہ شراک کے مثل تھا پھر عصر کی نماز پڑھائی جس وقت ہر چیز اپنے سایہ کے مثل تھی۔ الشراک، بکسر الشین تمہ باندھنے کی جگہ کو شراک کہتے ہیں جو کہ پاؤں کے اوپر پنڈلی کے قریب ہوتی ہے۔ شراک سے مراد یہاں الفیء الاصلی (سایہ اصلی) ہے۔ (حاشیہ السندی شرح سنن نسائی للسیوطی ۱/۲۲۲) یہ حدیث اس بات پر صریح دلیل ہے کہ ظہر کا اختتام وقت سایہ کے مثل اول تک رہتا ہے، کیونکہ جبریلؑ نے عصر کی نماز آپ ﷺ کو ایک مثل پر پڑھائی، تو ظاہری بات ہے ظہر کا وقت ایک مثل پر ختم ہو گیا تبھی تو وہ ایک مثل پر پڑھائی۔

دلیل امام ابوحنیفہؒ: حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، إذا اشتد الب

(۱) أخرجه أبو داود / ۳۹۳ ترمذی / ۱۴۹ احمد / ۱ / ۲۳۲ البیہقی / ۱ / ۳۶۵ عبد اللہ ذائق

۲۰۲۸ / ۱ / ۱۹۳ ابی شیبہ / ۱ / ۳۱۷

فأبردوا عن الصلاة فإن شدة الحر من فيح جهنم (۱) یعنی گرمی بڑھ جائے تو نماز ٹھوڑے ٹھنڈے میں پڑھو کیونکہ گرمی کی شدت جہنم کے سانس کی وجہ سے ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حجاز وغیرہ میں مثل اول پر گرمیوں میں ابراہیمؑ ہوتا ہے، بلکہ اس وقت آسمان پورے شباب پر شرارے برساتا ہے۔

دوسری دلیل: أبو ذر یقول: کنا مع رسول اللہ ﷺ فی سفر فأراد المؤمن (بلال) أن یؤذن للظهر، فقال النبی ﷺ: أبرد، ثم أراد أن یؤذن فقال ﷺ له: أبرد مرتین أو ثلاثا حتی رأینا فی التلؤلؤ فقال ﷺ: إن شدة الحر من فیح جهنم فإذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة. (۲) یہاں استدلال حتی رأینا فی التلؤلؤ ہے۔ تلؤلؤ: تل کی جمع ہے اسکے معنی ٹیلہ کے ہیں مطلب یہ ہے کہ حضرت بلال نے اتنی تاخیر کی کہ ہم لوگوں کو ٹیلوں کا سایہ نظر آنے لگا، جیسا کہ مشاہدہ ہے کہ ان چیزوں کا سایہ زمین پر بہت دیر میں پڑتا ہے۔ بخاری میں کتاب الأذان میں ”حتى ساوی الظل التلؤلؤ“ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں، اس سے تو بہت زیادہ تاخیر معلوم ہوتی ہے کیونکہ ٹیلوں کے منبسط (دراز) ہونے کی وجہ سے سورج کی روشنی اسکے دائیں بائیں سے گزر کر اس کے پیچھے اسکا سایہ جلدی نہیں پڑنے دیتی ہے اور جب چیزوں کا سایہ دو مثل سے زائد ہو جاتا ہے تب جا کر اسکے ٹیلہ کا سایہ اسکے مثل ہوتا ہے۔

تیسری دلیل حدیث قیراط ہے جو عبد اللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے، جسکو امام بخاریؒ نے ”کتاب مواقیات الصلاة ج ۱/ ص ۷۹“ پر نقل کیا ہے جو کہ بہت طویل ہے۔ جسکو اس مختصر رسالہ میں لانا مناسب نہیں۔ فلیراجع ہناک۔

(۱) أخرجه أبو داود / ۴۰۲، ابن ماجہ ۶۷۸، ترمذی / ۱۵۷، احمد / ۷۶۱۷، مسلم

فی کتاب المساجد / ۸۰. (۲) أخرجه البخاری / ۲۶۹، مسلم ۶۱۶

قول فیصل۔ مثلین پر ظہر کا وقت ختم ہونے کے سلسلہ میں عموماً احناف کی طرف سے بھی تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں، لیکن انصاف کی بات یہ ہیکہ اس میں سے کوئی بھی حدیث اوقات کی تحدید پر صریح نہیں ہے، اسکے برخلاف ایک مثل پر ظہر کا وقت ختم ہونے کے سلسلہ میں حدیث جبرئیل صریح ہے، کیونکہ اس میں پہلے دن عصر کی نماز مثل اول پر پڑھنے کا ذکر موجود ہے اسلئے یہ حدیثیں حدیث جبرئیل کا مقابلہ نہیں کر سکتی ہیں، اسی بناء پر صاحبین نے مثل اول والی روایت کو اختیار کیا ہے، لیکن حضرت شاہ صاحب کی ایک جداگانہ رائے ہے جو کہ قابل توجہ ہے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں اس معاملہ میں صحیح یہ ہیکہ مابین المسلمین کا وقت مشترک بین الظہر والعصر ہے، معذورین و مسافرین کیلئے خاص طور پر اس وقت میں دونوں نمازیں جائز ہیں۔ ایسے ہی کچھ صاحب درمختار فرماتے ہیں ”وَأَنَّ الْمَثَلَ الثَّانِي وَقْتُ الضَّرُورَةِ لِلظَّهْرِ“ علامہ نوویؒ بھی لکھ فرماتے ہیں چنانچہ وہ رقم طراز ہیں ”لِلظَّهْرِ ثَلَاثَةُ أَوْقَاتٍ (۱) وَقْتُ فَضِيلَةٍ (۲) وَقْتُ اخْتِيَارٍ (۳) وَقْتُ عَذْرِ، فَوقْتُ الْفَضِيلَةِ أَوَّلُهُ، وَقْتُ الْاخْتِيَارِ مَا بَعْدَ وَقْتُ الْفَضِيلَةِ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ، وَقْتُ الْعَذْرِ وَقْتُ الْعَصْرِ فِي حَقِّ مَنْ يَجْمَعُ بَسْفَرٍ أَوْ مَطَرٍ (شرح المہذب ۲۸/۳)

باب ماجاء فی وقت العصر

اول وقت عصر میں وہی اختلاف ہے جو ظہر کے آخری وقت میں اختلاف ہے، کیونکہ امام اربعہ کے نزدیک ظہر کے بعد عصر کا وقت فوراً شروع ہو جاتا ہے۔ البتہ امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی روایت یہ ہیکہ ظہر اور عصر کے درمیان مہل وقت بھی ہے جس میں نہ عصر پڑھی جائے گی اور نہ ظہر پڑھی جائے گی اور انتہائے عصر کا وقت غروب شمس ہے۔

باب ماجاء فی وقت المغرب

مغرب کے وقت کی ابتداء بالاتفاق غروب شمس کے بعد ہے لیکن انتہائے وقت میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک مغرب کا انتہائے وقت شفق احمر ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک مغرب کا انتہائے وقت شفق ایض ہے۔ اختلاف کی وجہ

در اصل شفق کے معنی کو لیکر ہے، کیونکہ مغرب کا انتہائے وقت بالاتفاق شفق کے غیبت تک ہے

جیسا کہ حدیث جبریل سے ثابت ہوتا ہے، جس کا ذکر گذر چکا۔

دلیل جمہور: غلیل بن احمد کا قول یہ ہے ”الشفق هو الحمرة“ جمہور نے

اس کے قول کو اختیار کیا نیز حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً مروی ہے ”الشفق هو الحمرة“ رواہ مالک وغیرہ۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مبرد، زفر اور تغلب کے نزدیک شفق کا اطلاق حمراء اور

بیاض دونوں پر ہوتا ہے، لہذا غیبت شفق اسی وقت متحقق ہوگی جب کہ دونوں غائب ہو جائیں، نیز

ابو مسعود انصاریؒ کا مغرب کا آخری وقت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے ”حين يسود الأفق“

”(رواہ ابوداؤد) معلوم ہونا چاہئے کہ غروب شمس کے بعد افق پر پہلے سرخی آتی ہے پھر سفیدی آتی

ہے اس کے بعد تاریکی چھاتی ہے، ابن مسعودؓ نے مغرب کا انتہائے وقت یہی سواد بیان کیا ہے، لہذا

بیاض افق تک مغرب کا وقت رہے گا۔

باب ماجاء فی صلاة العشاء

عشاء کے نماز کے وقت کی ابتداء بالاتفاق بعد انتہائے وقت مغرب ہے، لیکن انتہائے

وقت عشاء میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام احمدؒ کے نزدیک طلوع صبح صادق تک ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک قول کے مطابق ثلث لیل تک دوسرے

قول کے مطابق نصف لیل تک ہے۔

دلیل امام شافعی و امام مالک: حضرت عمر بن الخطابؓ نے اپنے عمال کے پاس خط لکھا جس میں عشاء کے وقت کے بارے میں لکھا ”والعشاء إذا غاب الشفق إلى ثلث الليل“ (موطا مالک)

حنفیہ کی دلیل: حضرت ابو ہریرہؓ سے عبیدہ بن جریح نے پوچھا کہ عشاء کے نماز کی حد زیادہ سے زیادہ کیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے جواب دیا ”طلوع الفجر“ (رواہ الطحاوی) اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ عشاء کے وقت کی انتہاء طلوع فجر تک ہے۔

جواب: حضرت عمرؓ نے ”إلى ثلث الليل“ سے عشاء کا انتہاء وقت نہیں ذکر کیا بلکہ وقت استحباب کا ذکر کیا ہے، اسی وجہ سے احناف کے نزدیک عشاء کا وقت ثلث لیل تک مؤخر کرنا مستحب ہے اور نصف لیل تک مؤخر کرنا مباح ہے اور طلوع فجر تک مؤخر کرنا مکروہ تحریمی ہے۔
- (مستفادة من معارف السنن ۲/۲۷) -

الاختلاف في الأوقات المستحبة

واضح ہوتا چاہئے کہ مواقت مستحبہ کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر نماز میں تاخیر افضل ہے، سوائے مغرب کے۔ اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر نماز میں تعجیل افضل ہے سوائے عشاء کے۔ ہم انشاء اللہ ائمہ اربعہ کے اختلاف مع انکے دلائل کے ذکر کریں گے۔

باب ما جاء في اختلاف الوقت المستحب في الفجر

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فجر کی نماز تعجیل کر کے پڑھنا افضل ہے۔

ابو حنیفہ کے نزدیک فجر کی نماز تاخیر کر کے پڑھنا افضل ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: إن كان رسول الله ﷺ ليصلي

الصبح فينصرف النساء متلففات بمروطهن ما يعرفن من الغلس (۱)۔ یعنی

(۱) أخرجه أبو داود ۴۲۳، ترمذی ۲۵۳، مالک ۱ / ۵ البخاری ۳۸۲، مسلم ۶۷۵، ابن

ماجہ ۶۶۹، النسائی ۱ / ۲۷۱، الدارمی ۱ / ۲۷۷، البيهقی ۱ / ۴۵۴، أحمد

۲ / ۲۵۸، الطحاوی ۱ / ۱۷۶، الشافعی ۱ / ۵۰۔

آپ ﷺ صبح کی نماز پڑھاتے پس عورتیں اپنے چادروں میں لپیٹی ہوئی واپس ہوتیں، وہ تاریکی کی وجہ سے نہیں پہچانی جاتی تھیں۔ کلمہ ”ان سفلہ من السفلہ ہے۔“ غلس، کہتے ہیں ”ظلمة آخر الليل إذا اختلطت بضوء الصبح“ قال الخطابی: الغلس اختلاط ضیاء الصبح بظلمة الليل (عون المعبود ۱/۶۵)۔

دوسری دلیل حضرت انصاریؒ کی روایت ہے ”أن رسول الله ﷺ صلى الصبح مرة بغلس ثم صلى مرة أخرى فأسفر بها ثم كانت صلاته بعد ذلك التغليس حتى مات لم يعد إلى أن يسفر“ (۱) یعنی ایک مرتبہ آپ ﷺ نے صبح کی نماز تاریکی میں پڑھائی پھر دوسری مرتبہ پڑھائی جس میں اسفار کیا پھر آپ ﷺ کی نماز تاریکی میں ہوتی تھی یہاں تک آپ ﷺ کا انتقال ہو گیا پھر دوبارہ اسفار میں نماز نہیں پڑھائی۔

دلیل حنفیہ: رافع بن خدیجؒ سے مروی ہے ”قال النبی ﷺ: أسفر وأب الفجر فإنه أعظم للأجر“ (۲) صحابہ کرام نماز فجر میں اسفار کرتے تھے، معنی الاسفار ”أن يضع الفجر فلا يشك“ (معارف السنن ۲/۴۰)

جواب دلیل ائمہ ثلاثہ۔ حدیث عائشہ کا حنفیہ کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ لفظ ”من الغلس“ حضرت عائشہ کا لفظ نہیں ہے بلکہ یہ کسی راوی کا ادراج ہے حضرت عائشہ کا قول مایعرفن پر ختم ہو گیا۔ اور حضرت عائشہ کی منشاء یہاں یہ بتانا ہے کہ عورتیں چادر میں لپیٹی ہوئی آتی تھیں، اسلئے انھیں کوئی پہچان نہیں پاتا تھا، حضرت عائشہ کا مقصد عورتوں کے پردے کا اہتمام بیان کرنا ہے۔ راوی نے یہ سمجھا کہ نہ پہچاننے کا سبب اندھیرا تھا اس لئے اس نے ”من الغلس“ کا لفظ بڑھا دیا ہے۔ ”من الغلس“ کے ادراج من الراوی ہونے پر دلیل یہ ہو سکتی ہے کہ یہ روایت ابن

(۱) أبوداؤد / ۳۹۴ البیہقی / ۱ / ۳۶۳ الدارقطنی / ۱ / ۲۵۰ / ۱ / ۱۹۲ / ۱ / ۱۹۲ (۲) أخرجه الترمذی / ۱۵۴ / ۱ / ۴۲۴ ابن ماجہ / ۲۷۲ / ۱ / ۲۷۲ النسائی / ۲۷۲ / ۱ / ۲۷۲ الطحاوی / ۱ / ۱۲۹ الدارمی / ۲۷۲ / ۱

بجہ (حدیث نمبر ۶۶۹) میں ان الفاظ کے ساتھ سند صحیح کے ساتھ منقول ہے جس میں ”فلا یعرفہن أحد“ کے بعد ”تعنی من الغلس“ کا ذکر ہے جو صاف بتا رہا ہے کہ یہ راوی کا اپنا گمان ہے، امام طحاوی نے اپنی روایت میں من الغلس کا ذکر ہی نہیں کیا۔ دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ نماز تہجد میں اکثر صحابہ کرام آتے تھے اور فجر کے اول وقت میں تقریباً تمام صحابہ کرام کا اجماع ہو جاتا تھا اسلئے انکو اول وقت میں آپ ﷺ فجر کی نماز پڑھا دیا کرتے تھے۔ حنفیہ کی دلیل حدیث قوی ہے جسکو ائمہ ثلاثہ وغیرہ کی دلیل حدیث فعلی پر ترجیح ہوگی۔

باب ماجاء فی الظہر

جمہور ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ ظہر کو جاڑے میں تعجیل سے پڑھنا مستحب ہے اور گرمی میں تاخیر کرنا افضل ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ظہر میں تعجیل اولیٰ ہے چاہے گرمی ہو یا سردی ہو۔

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”ما رأیت أحدًا کان أشد تعجیلًا للظہر من رسول اللہ ﷺ ولا من أبی بکرؓ ولا من عمرؓ اس حدیث سے آپ ﷺ کا اور شیخین کا ظہر کو جلدی پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔

دلیل جمہور: عن أبی ہریرۃ أن النبی ﷺ قال: إذا اشتد الحر فأبردوا عن الصلاة فإن شدة الحر من فيح جهنم“ (قد سبق تخرجه فی وقت الظہر)، امام شافعیؒ اس حدیث میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ اس وقت پر محمول ہے جبکہ لوگ دور سے نماز پڑھنے آتے ہوں انکی رعایت میں نماز مؤخر کرنا بہتر ہے، الغرض امام شافعیؒ کے نزدیک تاخیر ظہر کی وجہ گرمی نہیں ہے بلکہ کثرت جماعت ہے لیکن خود امام ترمذیؒ نے اس تاویل کی تردید فرمائی ہے اور دلیل میں حضرت ابوذر غفاریؓ کی حدیث پیش کی ہے کہ آپ ﷺ سفر کی حالت جب مؤذن اذان کیلئے کھڑا ہوتا تو آپ ﷺ اسکو بار بار ابراد کا حکم فرماتے، یہاں تک کہ ٹیلوں کا سایہ

انکے برابر ہو گیا، ”حین ساوی الظل التلول (۱)۔ حالانکہ تمام رفقاء ساتھ تھے اور کسی شخص کے دورے آنے کا احتمال نہیں تھا۔ جمہور کی دلیل حدیث قولی ہے ظاہری بات ہے اسکو حدیث نقلی پر ترجیح ہوگی۔

باب ماجاء فی صلاة العصر

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عصر میں تعیل مستحب ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک عصر میں تاخیر مستحب ہے، لیکن اتنی تاخیر نہ ہو کہ سورج کا رنگ زرد ہو جائے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن عائشة أن رسول الله ﷺ كان يصلي العصر والشمس في حدرتها قبل أن تظھر (۲) یعنی حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ ﷺ عصر کی نماز ایسے وقت میں پڑھتے کہ دھوپ انکے حجرے میں موجود ہوتی تھی اس سے پہلے کہ دھوپ دیواروں پر چڑھے۔ یہاں ”تظھر“ کے معنی ”تعلو و تصعد“ کے ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کا اس حدیث سے وجہ استدلال یہ ہے کہ بقول انکے عصر کا وقت ایک مثل سے شروع ہو جاتا ہے، اور اس وقت سورج کافی اونچائی پر رہتا ہے، جس کی وجہ سے اس کی روشنی حجرہ کے صحن میں پہنچتی تھی اور اسی وقت میں آپ ﷺ عصر کی نماز پڑھتے تھے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ عصر میں تعیل کرتے تھے۔

دوسری دلیل: عن أنس ابن مالك كان رسول الله ﷺ يصلي عصر والشمس مرتفعة حية فيذهب الذاهب إلى العوالي فيأتيهم والشمس

(۱) أخرج هذا الحديث الترمذی / ۱۵۷ ابوداؤد / ۴۰۲ ابن ماجہ / ۴۷۸ احمد

/ ۷۴۱۷ مسلم فی کتاب المساجد / ۱۸۰ (۲) أخرجه ابوداؤد / ۴۰۳ ترمذی

مرتفعة (۱) یعنی نبی کریم ﷺ صحابہ کرام کو نماز پڑھاتے اور سورج ایک دم اونچا رہتا، پس کوئی جانے والا عوالی جاتا پھر انکے پاس آتا اس حال میں کہ سورج کافی اونچائی پر ہوتا۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ عصر کی نماز جلدی پڑھتے تھے تبھی تو جانے والا عوالی (جو مدینہ سے چار میل کے فاصلے پر تھا) سے واپس آتا اور اس وقت بھی سورج بلند رہتا۔

حنفیہ کی دلیل: علی بن شیبان کی حدیث ہے، "قال: قد منا علی رسول اللہ

ﷺ المدینۃ فکان یؤخر العصر ما دامت الشمس بیضاء نقیۃ" (ابوداؤد ۴۰۴) بیضاء نقیۃ: ای صافیۃ اللون عن التغیر والاصفرار۔ (عون المعبود ۱/۵۶)۔ یعنی آپ ﷺ عصر کو مؤخر کرتے تھے، جب تک سورج سفید چمکتا ہوا ہوتا۔ لفظ "یؤخر العصر" اس بات پر صریح دال ہے کہ آپ ﷺ نماز عصر مؤخر کر کے پڑھتے تھے۔

دوسری دلیل: عن أم سلمة قال کان رسول اللہ ﷺ أشد تعجیلاً

للظهر منکم وأنتم أشد تعجیلاً للعصر۔ یہاں ام سلمہ تعجیل عصر پر تنقید کر رہی ہیں، جس سے واضح ہوتا ہے ہیکہ عصر میں تاخیر اولیٰ ہے۔

جواب دلیل ائمہ ثلاثہ: پہلی حدیث کا جواب یہ ہیکہ جو صاحب "بدائع الصنائع"

اور امام طحاوی وغیرہ نے دیا ہے کہ اس حدیث سے تعجیل پر استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ حضرت عائشہ کے حجرے کی دیواریں چھوٹی اور نیچی تھیں تو ظاہری بات ہے کہ اس صورت میں سورج کی دھوپ حجرے میں شام تک رہے گی لہذا اس حدیث سے تعجیل عصر پر استدلال صحیح نہیں ہے۔

دوسری حدیث کا جواب۔ اس حدیث میں عوالی کی مسافت چار میل جزاً ذکر نہیں کی گئی

ہے، بلکہ شکل ذکر کی گئی ہے۔ کیونکہ عوالی "وہی القرى التى حول المدينة من

(۱) وبعض العوالی من المدینۃ لربعة أمیال۔ انظر المجموع ایضاً ۲/۵۷ أخرجه البخاری

۵۵۱ مسلم فی المساجد ۶۲۱ النسائی ۱/۲۵۲ ابوداؤد ۴۰۴ ابن ماجہ ۶۸۲ الطحاوی ۱

۱۹۰/ الشافعی ۱/۷۳ احمد ۲/۲۱۵ دارمی ۱/۲۷۴، مالک ۱/۹

جہۃ النجد - کو کہتے ہیں (من حاشیۃ البخاری)، چنانچہ بعض عوامی دو میل پر بھی تھے لہذا تیز رفتار آدمی اصفر ارٹس سے قبل عصر پڑھ کر دو میل سفر کر سکتا ہے۔

علامہ خلیل احمد سہارنپوری بذل الحمود میں فرماتے ہیں کہ تاخیر عصر کی روایات اوثق بالقرآن ہیں۔ چنانچہ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا اس آیت کا مقتضی تاخیر فی الفجر والعصر ہے۔ نیز تاخیر عصر میں یہ حکمت ہے کہ عصر کے بعد نفل نماز مکروہ ہے اگر عصر میں تاخیر کریں گے، تو اس سے پہلے آدمی زیادہ سے زیادہ نفل نماز پڑھ سکتا ہے۔
فائدہ۔ مغرب میں بالاتفاق تعجیل مستحب ہے اور عشاء میں بالاتفاق تاخیر افضل ہے۔

باب ماجاء فیمن أدرك رکعة قبل طلوع الشمس وغروبها

اگر کوئی شخص فجر کی ایک رکعت سورج کے طلوع ہونے سے اور ایسے ہی عصر کی ایک رکعت سورج کے غروب ہونے سے پہلے پا جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟۔

ائمہ ثلاثہ و جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ اپنی نماز پوری کرے اس کی نماز ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک فجر کی ایک رکعت پڑھا تھا کہ سورج نکل آیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ عصر کی نماز اس صورت میں ابو حنیفہ کے نزدیک بھی صحیح ہو جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك العصر ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر (۱)۔ یعنی جو شخص صبح کی ایک رکعت سورج طلوع ہونے سے پہلے پایا تو صبح کی نماز پا گیا، اور جو شخص عصر کی ایک رکعت سورج غروب ہونے سے پہلے پایا تو وہ عصر کی نماز پا گیا۔ یہ حدیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل

(۱) (ترمذی ۱۸۶، بخاری ۵۷۹، ابوداؤد، النسائی ۱/۲۵۷، الدارمی ۱/۲۷۷، البيهقي ۱/۳۶۸، طحاوی ۱/۱۰۱، مسلم فی المساجد ۶۰۸، الشافعی فی مسنده ۱/۵۱، مالک ۱/۱۶)

ہے۔ اکثر محدثین نے اس حدیث کی تخریج کی ہے۔

دلیل احناف: حنفیہ کا استدلال ان روایات سے ہے جس میں طلوع شمس اور غروب شمس کے وقت نماز سے منع کیا گیا ہے چنانچہ ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے "قال النبی ﷺ لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس۔ (۱)۔ لیکن حنفیہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ آپ فجر نماز کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ صحیح نہ ہوگی اور عصر کی نماز صحیح ہو جائے گی اس سے عمل بعض الحدیث لازم آتا ہے۔ یا تو آپ ابو ہریرہؓ کے روایت کے مطابق دونوں نمازوں کو صحیح قرار دیجئے، یا ابوسعید خدریؓ کی روایت کے مطابق دونوں کو غیر صحیح قرار دیجئے۔ یہ تفریق کی کیا وجہ ہے کہ عصر کو صحیح قرار دی ہے، اور فجر کو غیر صحیح قرار دی ہے۔

جواب۔ حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حدیث ابو ہریرہؓ ان احادیث کے معارض ہے جن میں طلوع اور غروب کے اوقات میں نماز کی ممانعت وارد ہوئی ہے۔ واذ اتعارضات ساقطا لہذا اس تساقط کی وجہ سے ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عصر کی نماز صحیح ہو اور فجر کی نماز صحیح نہ ہو، اسکی وجہ یہ ہے کہ فجر کا پورا وقت کامل ہے، لہذا جو آخری وقت میں نماز شروع کر رہا ہے اس پر وجوب کامل ہے لیکن طلوع شمس کے ہو جانے کی وجہ سے ادائیگی ناقص ہوئی اگر وجوب کامل کی صورت میں ادائیگی ناقص ہو تو وہ مفسد صلاۃ ہے، اسکے برخلاف وقت عصر میں اصفرار شمس سے لیکر غروب شمس تک کا وقت ناقص ہے۔ لہذا جو شخص عصر کے آخری وقت میں عصر شروع کر رہا ہے اس پر وجوب ناقص ہوا لہذا ادائیگی بھی ناقص ہوئی، تو چونکہ وجوب ناقص تھا اور ادائیگی بھی ناقص ہوئی لہذا نماز فاسد نہ ہوگی۔ جس روایت سے ائمہ ثلاثہ نے استدلال کیا ہے جو کہ تمام صحاح ستہ میں منقول ہے اور حنفیہ کے بالکل خلاف ہے حنفیہ نے اسکے جواب دینے میں

(۱) أخرجه البخاری ۵۸۶، مسلم فی کتاب صلاة المسافرين وقصرها ۲۸۸، احمد

بڑی زور آزمائش کی ہے، لیکن انصاف کی بات یہ ہو کہ کوئی تسلی بخش جواب نہ دے سکے، کیونکہ جس اعتراض کا جواب ہم نے ذکر کیا ہے اس کے علاوہ بھی بہت سارے اعتراض حنفیہ پر وارد ہوئے ہیں، جیسے تعارض کے دفع کیلئے قیاس کی طرف رجوع کرنے کے بجائے ناسخ و منسوخ کی طرف رجوع کیا جائے، یا رائج مرجوع کی طرف رجوع کیا جائے، یا اعم اخص منہ البعض کے قبیل سے شمار کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے سب سے بڑے عالم امام طحاویؒ نے بھی یہاں حنفیہ کا ساتھ چھوڑ دیا اور فرمایا کہ اس صورت میں فجر اور عصر دونوں میں نماز فاسد ہو جائیگی، صاحب بحر الرائق اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی دلائل کے اعتبار سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کو ترجیح دی ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

باب ما جاء في الصلاة في الأوقات المنهية

اوقات منہیہ یعنی جن اوقات میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے وہ کل پانچ ہیں (۱) طلوع شمس (۲) غروب شمس (۳) استواء شمس (۴) بعد الفجر (۵) بعد العصر۔ امام ابوحنیفہؒ اوقات منہیہ کو دو قسموں پر تقسیم کرتے ہیں۔ ایک وہ اوقات جس میں کوئی بھی نماز پڑھنا ممنوع ہے چاہے نفل ہو یا فرض یا قضاء، وہ تین اوقات ہیں۔ ۱۔ طلوع شمس، ۲۔ استواء شمس، ۳۔ غروب شمس۔ ان اوقات میں کوئی بھی نماز پڑھنا ممنوع ہے۔

دوسرے وہ اوقات ہیں جن میں نفل پڑھنا ممنوع ہے چاہے ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب، فرائض اور قضاء کا پڑھنا جائز ہے۔ وہ ہیں (۱) بعد العصر (۲) بعد الفجر۔

ائمہ ثلاثہ : ان پانچوں اوقات میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ تمام اوقات میں ان کے نزدیک ایک ہی حکم ہے۔ لیکن ائمہ ثلاثہ میں آپس میں قدرے اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام احمد کے نزدیک ان اوقات میں صرف فرائض کی قضاء جائز ہے لیکن امام احمد کے نزدیک دو رکعت طواف زیارت بھی جائز ہے۔

امام شافعی کے نزدیک ان اوقات خمسہ میں فرائض، چھوٹی ہوئی نمازیں اور نفل

ذوات الا سباب جائز ہیں۔ ذوات الا سباب کا مطلب یہ ہے کہ ایسے نوافل جن کا سبب اختیار عبد کے علاوہ کوئی اور بھی چیز ہو، مثلاً تحیۃ المسجد، تحیۃ الوضوء، صلاة الشکر
صلاة الکسوف، صلاة الاستسقاء۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ان اوقات خمسہ میں غیر ذوات الا سباب جائز نہیں ہیں، غیر
ذوات الا سباب کا مطلب یہ ہے کہ جس کے اختیار کا سبب بندہ خود ہو، جیسے کوئی آدمی مطلق نفل کی
نیت سے ان اوقات میں نماز پڑھے۔

امام مالکؒ و امام احمدؒ۔ قال مالکٌ تحرم النوافل دون الفرائض وافقه احمد
لکنہ استثنی رکعتی الطواف (فتح الباری ۲/۴۷) یعنی امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے
نزدیک ان اوقات خمسہ میں نوافل جائز نہیں ہیں اور فرائض جائز ہیں البتہ امام احمدؒ کے نزدیک
طواف زیارت کی دو رکعت نفل ان اوقات خمسہ میں بھی جائز ہے۔

دلیل امام ابو حنیفہؒ۔ عن عقبۃ بن عامرؓ قال ثلاثة أوقات نها نارسول الله
ﷺ أن نصلی وأن نقبر فیها موتانا، عند طلوع الشمس حتی ترتفع وعند
زوالها حتی تزول، وحين تضیف للغروب حتی تغرب۔ (۱) حدیث شریف میں
أن نقبر فیها سے مراد دفن کرنا نہیں ہے بلکہ صلاۃ جنازہ مراد ہے کیونکہ ان اوقات میں دفن کرنا
جائز ہے، لیکن ان تین اوقات میں کوئی بھی نماز جائز نہ ہوگی حتیٰ کہ سجدہ تلاوت بھی جائز نہیں ہوگا
البتہ اس دن کی عصر غروب کے وقت جائز ہے۔

اور رہا عصر اور فجر کے بعد نوافل کا مکروہ ہونا تو اس پر دلیل حدیث ابن عباسؓ ہے أن
رسول الله نهی عن الصلاة بعد العصر حتی تغرب الشمس۔ (۲) لیکن یہاں
حنفیہ کے مذہب پر ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ جب احادیث میں ممانعت پانچوں اوقات میں

(۱) لخرجه مسلم ۸۳۱، أبوداؤد ترمذی ۱۰۳۰ ابن ماجہ ۱۰۱۹، ترمذی ۱۶۳۱، ابویعلیٰ ۶/۱۵۴۔

(۲) لخرجه البخاری ۵۸۱ مسلم أبوداؤد ۱۲۶۷ ترمذی ۱۸۳ ابن ماجہ ۱۲۵۰، طحاوی ۷۳۸۲۔

ہے تو عصر اور فجر کے بعد قضائے فوائت کو کیوں جائز قرار دیا ہے۔

جواب۔ اس کا جواب امام طحاوی نے (شرح معانی الآثار ۲/۲۳۴) میں یہ دیا ہے کہ

فإن هذين الوقتين لم ينه عن الصلاة فيهما للوقت وإنما نهى عن الصلاة فيهما للصلاة۔ یعنی اس وقت میں کوئی ایسی علت نہیں ہے جس کی وجہ سے ان دونوں وقتوں میں نماز سے منع کیا گیا ہو بلکہ ان دونوں اوقات میں نماز سے منع کیا ہے اس وقت کے مشغول بالفرائض قرار دینے کی وجہ سے، لہذا ان اوقات میں کسی بھی قسم کے فرائض ہوں چاہے فوائت ہوں یا اداء سب جائز ہوں گے، ممانعت صرف نفل کے بارے میں ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے کبھی فجر کے بعد سورج طلوع ہونے سے پہلے کوئی نماز نہیں پڑھی، البتہ عصر کے بعد پڑھنا ثابت ہے لیکن احناف اس کو آپ ﷺ کی خصوصیت قرار دیتے ہیں کیونکہ آپ ﷺ نے ان اوقات میں امت کو نماز پڑھنے سے صراحۃً منع کیا ہے۔ طلوع الشمس، استواء الشمس، غروب الشمس، ان تین اوقات میں نماز سے جو منع کیا گیا ہے وہ شیطان کی عبادت سے التباس کے خوف سے منع کیا گیا ہے، کیونکہ شیطان ان اوقات میں اپنے سینگ کو سورج کے سامنے گاڑ دیتا ہے۔

دلیل امام شافعی: امام شافعیؒ نے عن الصلاة في الأوقات الخمسة کی احادیث کو خاص کرتے چلے گئے ان احادیث سے جن سے ان اوقات میں نماز کی اجازت مستفاد ہوتی ہے، چنانچہ ابو ہریرہؓ سے مروی ہے قال النبی ﷺ من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها۔ (۱)۔ اس حدیث کے مطلق ہونے کی وجہ سے مذکورہ اوقات خمسہ میں قضاء الفرائض والسنن والنوافل کو پڑھنا امام شافعیؒ جائز قرار دیتے ہیں۔ جنازہ کی نماز ان اوقات میں جائز ہے اس کی دلیل نبی ﷺ کا فرمان "لا تؤخر أربعاً" یعنی چار چیزیں مؤخر نہیں کی جائے گی، ان میں سے ایک نماز جنازہ بھی ہے۔ الجنائز إذا حضرت، اور تحية الوضوء اور تحية المسجد، سجدة

تلاوت اور سجدہ شکر کے اوقات منہیہ میں جواز پر ان روایت کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں ان کا حکم دیا گیا ہے اور ان میں اوقات مکروہہ یا غیر مکروہہ وغیرہ کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی۔ ان اوقات میں حرم میں مطلق نماز کے جواز پر جبیر بن مطعم کی اس حدیث مرفوعہ سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ ﷺ نے فرمایا۔ یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احداً طواف بهذا البيت و صلى آية ساعة شاء من ليل ونهار۔ (رواہ ترمذی وغیرہ)۔

امام مالک و امام احمد اوقات منہیہ کی حدیث کو عام مانتے ہیں اور نبی کریم ﷺ کا قول من نسی صلاة فيلصها إذا ذكرها کی حدیث سے اس کی تخصیص کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ حدیث فرض نماز کی قضاء کے بارے میں ہے کہ وہ جب یاد آجائے تو اس کو پڑھ لے چاہے جو وقت ہو حتیٰ کہ اوقات منہیہ ہی کیوں نہ ہو۔ اور امام احمد طواف زیارت کی دو رکعت کا استثناء کرتے ہیں حدیث مذکور ”یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احداً“ کے عمومیت کی وجہ سے، امام شافعی اور امام احمد وغیرہ اوقات منہیہ کی احادیث کی سلسلہ وار تخصیص کرتے ہیں اور دوسرے احادیث کو اپنی عموم پر باقی رکھتے ہیں اور احناف اوقات منہیہ کی احادیث کو اپنے عموم پر باقی رکھتے ہیں اور دوسرے احادیث کی تخصیص کرتے ہیں۔ یہ بحث بہت سی باتوں کا نچوڑ ہے جو بڑی عرق ریزی سے بروہ قرطاس لایا گیا (علیک بالنواجز)۔

باب فی الرجل یصلی فی بیئہ ثم

یأتی المسجد والناس یصلون

اگر کوئی آدمی کسی وجہ سے فرض نماز اپنے گھر میں پڑھ لے اور باہر آ کر دیکھتا ہے کہ لوگ جماعت کے ساتھ نماز پڑھ رہے ہیں تو اس صورت میں اس کو تہمت سے بچنے کیلئے جماعت میں شریک ہو جانا چاہیے۔ لیکن یہاں دو اختلافی مسئلے ہیں۔ پہلا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ مفترض فی

البتہ کن کن نمازوں میں شریک ہوگا۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ تمام وقت کی نمازوں میں شریک ہوگا اور یہ اس کی نفل نماز ہوگی البتہ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ مغرب کی نماز میں ایک رکعت کا اضافہ کیا جائے گا یہی ایک روایت امام شافعیؒ کی بھی ہے، امام مالکؒ کہتے ہیں کہ مغرب کے علاوہ تمام نماز میں شریک ہوگا مغرب میں اس لئے شریک نہیں ہوگا کیونکہ نفل تین رکعت مشروع ہی نہیں ہوئی ہے۔ یعنی

حنفیہ کے نزدیک صرف دو ہی نماز میں شریک ہوگا وہ دو نمازیں عشاء و ظہر ہیں۔ عصر اور فجر میں اس لئے شریک نہیں ہوگا کیونکہ عصر و فجر کے بعد نفل نماز مکروہ ہے، اور مغرب میں اس لئے شریک نہیں ہوگا کیونکہ نفل تین رکعت مشروع نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: ابوذر غفاریؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا۔ یا أبا

ذر کیف أنت إذا كانت عليك أمراء ويميتون الصلاة أو قال يؤخرون الصلاة؟ قلت يا رسول الله فما تأمرني؟ قال ﷺ لو قتها فإن أدركتها معهم

فصلیه فإنها لك نافلة۔ یعنی جب تم پر ایسے امراء مسلط ہوں گے جو نماز کو مؤخر کریں گے تو تم

اس وقت کیا کرو گے؟ تو ابوذر نے کہا یا رسول اللہ ﷺ آپ ہمیں اس وقت کیا حکم دیتے ہیں؟ تو

آپ ﷺ نے فرمایا کہ نماز کو اس کے وقت پر پڑھو پس اگر تو ان کو نماز پڑھتا ہوا پائے تو تم اسکے

ساتھ نماز پڑھ لو، پس بیشک وہ ترے لئے نفل ہوگی۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ یہ حدیث عام ہے، آپ

ﷺ نے کسی نماز کی تخصیص نہیں کی بلکہ مطلق شریک ہونے کا حکم فرمایا، لہذا تمام نمازوں میں مفتر

ض فی البیت شریک ہوگا۔ امام احمد مغرب کی نماز کے بارے میں کہتے ہیں چونکہ نفل تین رکعت

نہیں ہے اسلئے اسکے ساتھ ایک رکعت اور ملائے اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جب نفل نماز تین

رکعت مشروع ہی نہیں تو مغرب کی نماز میں دوبارہ شریک ہی نہ ہو۔ حنفیہ پر اعتراض ہوتا ہے کہ

اس حدیث میں مفترض بالبیت کیلئے ”مطلقاً شریک فی الصلاة“ کا حکم ہے جب کہ احناف

کے نزدیک صرف عشاء اور نلہر میں شریک ہو سکتا ہے، اس سے عمل بعض الحدیث لازم آتا ہے۔

جواب۔ اسکا جواب یہ ہیکہ ہو سکتا ہے یہ روایت ”نہی عن الصلاة فی الاوقات المکروهة سے پہلے کی ہو، لیکن یہ جواب تحقیقی نہیں ہے۔ تحقیقی جواب یہ ہیکہ یہاں دو حدیثوں کا تعارض ہے ایک نہی عن الاوقات المکروهة کی حدیث دوسرے اعادۃ صلاۃ کی حدیث، اس صورت میں احوط یہ ہیکہ حرمت کی حدیث کو ترجیح دی جائے اور یہ کہا جائے کہ جن اوقات میں نماز مکروہ ہے اس میں اعادۃ صلاۃ نہیں کیا جائے گا، اور جن اوقات میں نماز مکروہ نہیں ہے اس میں اعادۃ صلاۃ کیا جائے، اس صورت میں دونوں حدیثوں پر عمل ہو جائے گا۔ نہی عن الاوقات المکروهة کی حدیث عام اور اعادۃ صلاۃ کی حدیث خاص ہوگی، لہذا جن اوقات میں نفل نماز مکروہ ہے اس میں اعادۃ صلاۃ نہیں کیا جائے گا۔

دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہیکہ مفترض فی البیت جو دوبارہ نماز میں شریک ہوگا ان دونوں میں سے کون نفل ہوگی اور کون فرض ہوگی؟

امام ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک پہلی نماز فرض اور دوسری نماز نفل ہوگی۔ امام مالکؒ کی نزدیک لاعلیٰ التعین ایک نفل اور ایک فرض ہوگی یہ امر مقبوض الی اللہ ہے کہ کون سی نماز نفل اور کون سی فرض ہے۔

دلیل جمہور۔ مذکورہ حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا ”فإنها لك نافلة“ یہ اس بات پر صریح دلیل ہے کہ دوسری نماز نفل ہوگی۔

باب ما جاء فی الجمع بین الصلاتین

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بغیر کسی عذر کے جمع بین الصلاتین جائز نہیں ہے، لیکن عذر سے امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی جائز ہے، پھر ائمہ ثلاثہ کون سا عذر ماننے ہیں اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ امام مالکؒ کے نزدیک سفر اور مطر عذر ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک سفر و مطر کے علاوہ مرض بھی عذر ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں جائز ہے۔ جمع تقدیم یہ ہیکہ فرض نماز کو اسکے وقت سے پہلے والے نماز کے ساتھ جمع کرنا، جیسے عصر کو ظہر کے وقت میں پڑھنا، اور جمع تاخیر یہ ہیکہ فرض نماز کو اسکا وقت گزرنے کے بعد دوسرے نماز کے ساتھ جمع کرنا، جیسے ظہر کو عصر کے ساتھ اسکے وقت میں پڑھنا، لیکن ان کے نزدیک جمع تاخیر کیلئے شرط یہ ہیکہ پہلی نماز کا وقت گزرنے سے پہلے جمع کی نیت کر لی ہو، اور جمع تقدیم کیلئے شرط یہ ہیکہ پہلی نماز ختم کرنے سے پہلے جمع کی نیت کر لی ہو، ان شروط کے بغیر جمع بین الصلاتین جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جمع بین الصلاتین حقیقی صرف عرفات اور مزدلفہ میں مشروع ہے، اسکے علاوہ کہیں بھی کسی بھی حالت میں کسی بھی عذر کی وجہ سے جمع بین الصلاتین جائز نہیں ہے، البتہ جمع صوری جائز ہے۔ جمع صوری کی صورت یہ ہیکہ ظہر کی نماز بالکل اخیر وقت میں پڑھی جائے اور عصر کی نماز بالکل شروع میں اداء کی جائے۔ اس طرح دونوں نمازیں اپنے اپنے وقت پر ہونگی البتہ ایک ساتھ ہونے کی بناء پر صورتہ اسے جمع بین الصلاتین کہہ دیا گیا۔

دلیل ائمہ ثلاثہ۔ عن انس قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا عجل بہ السفر يؤخر الظهر إلى أول وقت العصر فيجمع بينهما، يؤخر المغرب حتى يجمع بينهما وبين العشاء حين يغيب الشفق. (۱)۔ یعنی جب آپ ﷺ کو سفر میں تعیل پیش نظر ہوتی، تو ظہر کو عصر کے وقت تک مؤخر کرتے پھر ان دونوں کے درمیان جمع کرتے اور مغرب کو مؤخر کرتے یہاں تک کہ مغرب کی نماز اور عشاء کی نماز کے درمیان جمع کرتے جس وقت شفق غائب ہو جاتا۔ اس کے علاوہ معاذ بن جبلؓ، ابن عباسؓ اور ابن

(۱) أخرجه مسلم باب جواز الجمع بين الصلاتين في السفر أبو داود ۲۱۵۰ البيهقي

مڑے جمع بین الصلاتین کی روایات منقول ہیں۔

دلیل احناف حنفیہ کی دلیل قرآن کریم کی آیات ہیں، چنانچہ سورہ نساء میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ﴿لَإِنْ الصَّلَاةُ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ ایسے ہی سورہ بقرہ میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى﴾ نیز غفلت پر وعید بھی آئی ہے چنانچہ سورہ ماعون میں باری تعالیٰ فرماتا ہے ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾۔ ان تمام آیات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ نماز کے اوقات مقرر ہیں، اور انکی محافظت واجب ہے، اور ان اوقات کی خلاف ورزی باعث عذاب ہے۔ یہ آیات قطعی الثبوت والدلالة ہیں، اخبار آحاد ان کا مقابلہ نہیں کر سکتی ہیں، ویسے اگر غور کیا جائے تو اخبار آحاد ان آیات کے معارض بھی نہیں ہو رہی ہیں۔ کیونکہ جن احادیث سے جمع بین الصلوتین کا ثبوت ہوتا ہے، اس سے جمع صوری مراد ہے جبکہ حنفیہ قائل ہیں جسکی تائید دوسری روایات سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے۔ قال: رأيت النبي ﷺ إذا أعجله السير في السفر يؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء قال سالم: وكان عبد الله يفعلها إذا أعجله السير يؤخر المغرب فيصلبها ثلاثاً ثم يسلم ثم قلما يلبث حتى يقيم العشاء، (۱) امام بخاریؒ نے اولاً عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث ذکر کی کہ نبی کریم ﷺ کو سفر میں جب تعجیل پیش نظر ہوتی تو مغرب کی نماز کو مؤخر کرتے یہاں تک کہ مغرب اور عشاء کے درمیان جمع کرتے پھر عبد اللہ بن عمرؓ کا عمل نقل کیا جو صوری پر صریح دلیل ہے۔ عبد اللہ بن عمرؓ کے عمل سے واضح ہوتا ہے کہ جو آپ ﷺ کا عمل انھوں نے نقل کیا ہے وہ جمع صوری ہی پر محمول ہے۔ پھر حنفیہ پر اعتراض ہوتا ہے کہ روایت میں یہ: فؤخر الظهر إلى أول وقت العصر۔ صراحت کے ساتھ ذکر ہے اس میں جمع صوری کیسے مراد لی جاسکتی ہے۔ اسکا جواب یہ

ہے کہ مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں جہاں تک يؤخر الظهر الى اول وقت العصر کے الفاظ کا تعلق ہے اس میں غایت مغیہ کے تحت نہیں داخل ہے۔ ایسے ہی روایت مذکورہ میں "حين يغيب الشفق" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مغرب کی نماز شفق کے غائب ہونے کے بعد پڑھی، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مغرب ایسے وقت پڑھی جب شفق غائب ہونے کے قریب تھا اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ابوداؤد نے "باب الجمع بين الصلوتين" میں عبد اللہ بن عمر کا ایک واقعہ اس طرح نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ انھیں اپنی اہلیہ حضرت صفیہ کی علالت کی بناء پر تیز رفتاری سے سفر کرنا پڑا تو انھوں نے مغرب کی نماز مؤخر کر کے پڑھی اس تاخیر کے بیان میں (جو کہ وقت مغرب ہی میں نماز پڑھی) "فسار حتى غاب الشفق فنزل فجمع بينهما" کے الفاظ ہیں۔

ایک اعتراض حنفیہ پر یہ کیا جاتا ہے کہ جمع تاخیر کی روایات کو جمع صوری پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ لیکن جمع تقدیم کی روایات کو جمع صوری پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ معاذ بن جبل کی ایک روایت ہے جس کا ایک ٹکڑا ہے، "وإذا ارتحل بعد زیغ الشمس عجل العصر إلى الظهر و صلى الظهر والعصر جميعاً" (۱)۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث غایت درجہ ضعیف ہے چنانچہ امام ترمذی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اور امام داؤد نے بھی اس حدیث کی تضعیف کی ہے، امام بخاری کے قول سے بھی اس حدیث کی تضعیف معلوم ہوتی ہے اس حدیث کے ضعف کی وجہ سند میں "قتیبہ" راوی ہیں جو کہ منفرد ہیں چنانچہ قتیبہ کے علاوہ جتنے ہاں اس حدیث کو روایت کرتے ہیں وہ جمع تقدیم کا ذکر نہیں کرتے ہیں۔

باب ما جاء في المشرک یدخل المسجد

فی دخول المشرک المسجد مذاہب، فعند الحنفیة الجواز مطلقاً
المالکیة المنع مطلقاً وعن الشافعیة التفصیل بین المسجد الحرام وغیر

(بذل المجهود) یعنی حنفیہ کے نزدیک مشرک کا مسجد میں داخل ہونا مطلقاً جائز ہے، مالکیہ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے۔ شافعیہ کے نزدیک مسجد حرام میں ناجائز اور دوسری مساجد میں جائز ہے۔ امام احمد، امام شافعی کی طرح مسجد حرام میں تو ناجائز فرماتے ہیں اور غیر مسجد حرام میں مطلقاً جائز لیکن انکی ایک روایت یہ ہے کہ غیر مسجد حرام میں امام کی اجازت سے جائز ہے۔

دلیل امام شافعی و امام احمد: ان کا استدلال قرآن کریم کی آیت ﴿إِنَّمَا الْمَشْرُكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ سے ہے اس آیت میں مشرک کو صرف مسجد حرام میں آنے سے منع کیا گیا، لہذا غیر مسجد حرام میں جائز ہوگا۔ امام مالک بھی اسی آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں کہ آیت کریمہ میں مشرکین کو نجس کہا گیا، لہذا علت نجس کی وجہ سے غیر مسجد حرام میں بھی ان کا دخول ممنوع ہوگا۔

دلیل احناف: حنفیہ کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: دخل رجل علی جمل فأناخه فی المسجد ثم عقله ثم قال ایکم محمد الخ۔ (رواہ ابوداؤد) اس حدیث سے مشرک کا مسجد میں داخل ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ رجل اس وقت تک مسلمان نہیں تھا، اسکے علاوہ دیگر روایات سے مشرک کا دخول مسجد کا ثبوت ہوتا ہے۔ حنفیہ کی طرف سے آیت کریمہ ”إِنَّمَا الْمَشْرُكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ“ کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد ”دخول لأجل الحج“ ہے، کما فی الکوکب الدری۔ مالکیہ کا یہ کہنا کہ علت نجس کی وجہ سے غیر مسجد حرام میں بھی دخول ممنوع ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ نجس سے مراد نجس بدنی نہیں ہے بلکہ نجس سے مراد نجس اعتقادی ہے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

کتاب الأذان

باب ما جاء في الترجيع في الأذان

الترجيع - إعاسة الشهادتين مرتين بصوت عال بعد النطق بهما بصوت منخفض (معارف السنن ۱۷۴/۲) یعنی ترجیع کہتے ہیں شہادتین کو دو مرتبہ پست آواز سے کہنے کے بعد دوبارہ دو مرتبہ بلند آواز سے کہنا۔ اذان میں ترجیع اور عدم ترجیع کے بارے میں ائمہ کا مندرجہ ذیل اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ و احمد کے نزدیک افضل یہ ہے کہ اذان میں ترجیع نہ کی جائے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک افضل یہ ہے کہ اذان میں ترجیع کی جائے۔ (انظر معارف ۱۷۴/۲)۔ مالکیہ اور شوافع کی دلیل۔ ابو محمد ورثہ سے مروی ہے۔ أن رسول الله أقعده وألقى عليه الأذان حرفاً حرفاً. قال ابراهيم: مثل أذانه قال بشر فقلت له: أعد علي فوصف الأذان بالترجيع (۱)، یعنی آپ ﷺ اٹھو بیٹھایا اور اٹھو اذان کے ایک ایک حرف سکھائے۔ ابراہیم نے کہا جو کہ ہمارے اذان کی طرح تھی۔ بشر نے کہا میں نے ابراہیم سے (کلمہ اذان) اپنے سامنے اعادہ کی درخواست کی تو انہوں نے: ان ترجیع کے ساتھ بیان کیا۔ خلاصہ کلام سب اس بات پر متفق ہیں کہ ابو محمد ورثہ اذان میں ترجیع کرتے تھے۔

دلیل حنفیہ و حنبلیہ - حضرت عبداللہ بن زید گو خواب میں جو اذان سکھائی گئی تھی اس میں ترجیع نہیں تھی (۲) نیز سید المودنین حضرت بلال کے اذان میں ترجیع نہیں تھی۔ جواب حدیث محدورہ - ابو محمد ورثہ کو جو ترجیع سکھائی گئی تھی وہ تعلیم تھی، یعنی حضور ﷺ

(۱) أخرجه ترمذی ۵۰۱ أبو داود ۱۲۰۶ مسلم ۷۰۶ ابن ماجہ ۱۰۷۰ النسائی ۵۸۶ (۲) ابی

داؤد ۴۹۹ باب کیف الإذان، ترمذی ۱۸۹، ابن ماجہ ۷۰۶، أحمد ۱۶۴۷۸۔

تعلیم کی غرض سے شہادتین کو دوبارہ دہرایا جسے ابو محذورہ سمجھے کہ یہ اذان کا جز ہے یہی جواب صاحب حدادیہ نے دیا ہے۔ چنانچہ صاحب حدادیہ کہتے ہیں ”ما رواہ تعلیم افظانہ ترجیعاً“ (ہدایہ ج ۱/ ص ۷۳) لیکن صاحب حدادیہ کی یہ توجیہ ابو محذورہ کی فہم سے بدگمانی پر مبنی ہے جو مناسب نہیں ہے۔ کیونکہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو محذورہ تاحیات ترجیع کرتے رہے اگر فہم میں خطاء ہوتی تو بعد میں اصلاح ہو جاتی۔

تحقیقی جواب۔ جب حضرت ابو محذورہ چھوٹے بچے تھے اور کافر تھے تو طائف سے واپسی کے موقع پر آپ ﷺ کا لشکر انکے بستی کے قریب پڑا وڈالا، وہاں مسلمانوں نے اذان دی، ابو محذورہ اور انکے ساتھیوں نے استہزاء کے طور پر اذان کی نقل اتارنی شروع کر دی، تو آپ ﷺ نے انکو صحابہ کرام سے پکڑوایا، اور ان سے پوچھا کی تم میں سے زیادہ بلند آواز کس کی تھی؟ معلوم ہوا کہ ابو محذورہ کی تھی، آپ ﷺ نے انکے سر پر ہاتھ پھیرا اور ان سے اذان کے کلمات خود کہہ کر کہلواتے، لیکن شہادتین کو ان سے پہلے آہستہ کہلوائی پھر زور سے کہلوائی تاکہ ایمان انکے دل میں گھر کر جائے، چنانچہ وہ مشرف باسلام ہو گئے۔ چونکہ یہ واقعہ انکے مشرف باسلام ہونے کا سبب ہوا تھا اور اس اذان میں ترجیع تھی تو وہ بطور یادگار ہمیشہ اذان میں ترجیع کرتے تھے، اس جواب سے اور بہت سارے اعتراض رفع ہو جاتے ہیں۔ اور یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ اذان میں اصل عدم ترجیع ہے، لیکن باتفاق علماء جائز دونوں ہے، اختلاف افضلیت کا ہے، چنانچہ بہت سے شوافع اب عملاً ترجیع نہیں کرتے ہیں۔

الاختلاف فی تعداد کلمات الاذان

جاننا چاہیے کہ اذان کے باب میں دو اختلافی مسئلے ہیں (۱) شروع میں تکبیر کے بارے میں کہ وہ کتنی مرتبہ کہی جائے گی (۲) شہادتین کی ترجیع کے بارے میں بیان گذر چکا۔
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اذان کے شروع میں اللہ اکبر چار مرتبہ ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اذان کے شروع میں اللہ اکبر دو مرتبہ ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک اذان کے کلمات کی تعداد سترہ ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اذان کے کلمات پندرہ ہیں اور امام شافعی کے نزدیک انیس ہے کیونکہ وہ ترجیع کے قائل ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل: ابو محمد زورہ کہتے ہیں ”عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْاَذَانَ تِسْعَ عَشْرَةَ كَلِمَةً الْخ، (۱)

امام مالکؒ کی دلیل: حضرت انسؓ کی روایت ہے، چنانچہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں: ”أَمَرَ بِلَالُ أَنْ يَشْفَعَ الْاَذَانَ وَيُوتِرُ الْاِقَامَةَ، (۲)۔ یعنی بلال کو حکم دیا گیا ہے اذان کے کلمات دو مرتبہ کہیں اور اقامت کے کلمات کو ایک مرتبہ کہیں، لہذا ”قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ“ ان کے نزدیک صرف ایک مرتبہ کہا جائے گا۔ دوسری دلیل عبداللہ بن زیدؓ کی روایت ہے۔ ”قَالَ اَذَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ شَفْعًا شَفْعًا فِي الْاَذَانَ وَالْاِقَامَةَ. (۳) شَفْعٌ كَمَعْنَى اِيَكْ كَلِمَةً كَوْدُوْ مَرْتَبَةً كَهْتَا ه۔

جمہور کی دلیل: جمہور اسکے جواب میں وہ احادیث پیش کرتے ہیں جن میں صراحۃً تکبیر چار مرتبہ مذکور ہے، چنانچہ حضرت ابو محمد زورہؒ، حضرت بلالؓ، حضرت عبداللہ بن زیدؓ اور حضرت سعد القرظؓ کی اذان اور جو روایات حرفاً حرفاً مروی ہے ان تمام میں تکبیر چار مرتبہ آئی ہے۔ اور شفع اذان کا مطلب شہادتین اور جیعتین میں شفع کرنا ہے نیز تعالٰیٰ صحابہ و تابعین جمہور کی دلیل ہے۔

(۱) أخرجه مسلم باب صفة الأذان / ۳۷۹ / ابوداؤد / ۵۰۲ / ترمذی / ۱۹۲ / طحاوی / ۱ / ۱۳۰ / الدارمی / ۱ / ۲۷۱ / البیہقی / ۱ / ۳۱۲ / احمد / ۴۰۹ / (۲) أخرجه البخاری / ۶۰۷ / مسلم باب الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة / ۳۷۸ / ابوداؤد / ۵۰۹ / ابن ماجہ / ۲۲۹ / الدارمی / ۱ / ۲۷۱ / البیہقی / ۱ / ۴۱۲ / الطحاوی / ۱ / ۱۳۳ / الحاکم / ۱ / ۱۹۸ / احمد / ۱۰۳ / (۳) أخرجه الترمذی / ۱۹۴ / الدار قطنی / ۱ / ۲۴۱ / ابوداؤد / ۵۰۶ / من حديث طويل فيه نسخة الأذان عن عبد الله بن زيد، البيهقي / ۱ / ۴۲۱۔

باب ماجاء فی الإقامة

کلمات اقامت کے بارے میں ائمہ کا مندرجہ ذیل اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک کلمات اقامت سترہ ہیں کیونکہ کہ وہ ایثار کے قائل نہیں ہیں۔

ائمہ ثلاثہ اقامت میں ایثار کے قائل ہیں لیکن تھوڑا سا ان میں بھی اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک کلمات اقامت گیارہ ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک کلمات اقامت دس ہیں وہ قد قامت الصلاة کے بھی ایک مرتبہ کہنے کے قائل ہیں امام شافعیؒ و احمدؒ کے یہاں شروع میں اور آخر میں اللہ اکبر دو مرتبہ کہا جائے گا اور قد قامت الصلاة بھی دو مرتبہ کہا جائے گا بقیہ تمام کلمات ایک مرتبہ کہے جائیں گے اور امام مالکؒ کے نزدیک قد قامت الصلاة بھی ایک مرتبہ کہا جائے گا۔

جمہور کی دلیل: ”عن أنس قال أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة، زاد يحيى إلا الإقامة“ یعنی حضرت بلال کو اذان میں تشفیج کا اور اقامت میں ایثار کا حکم دیا گیا مگر اقامت یعنی قد قامت الصلاة کو ایثار سے استثناء کر دیا گیا۔ اور لا لا لا قامة کا استثناء بھی کی روایت میں ہے۔ لیکن امام مالکؒ ”لا لا لا قامة“ راوی کا ادراج مانتے ہیں اس لئے انکے یہاں اقامت میں بھی ایثار ہوگا۔

دلیل احتاف: عن أبي محذورة علمني رسول الله ﷺ الإقامة سبع عشر كلمة. دوسری دلیل ابو حنیفہؒ کی روایت ہے: أن بلا لكان يؤذن للنبي ﷺ مثنى مثنى ويقيم مثنى مثنى. یعنی حضرت بلالؓ نے نبی ﷺ کیلئے اذان و اقامت کے کلمات دو مرتبہ کہتے تھے۔ (أخرجہ سنن دارقطنی ۱/۲۴۲)۔

وجہ ترجیح۔ الحاصل روایات دونوں طرح کی ہیں لیکن حنفیہ نے سترہ کلمات کی روایات کو

ترجیح دی کیونکہ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جو اذان و اقامت کے باب میں اصل کی حیثیت

رکھتی ہے اس میں تشفیج ثابت ہے۔ نیز حضرت بلالؓ کا آخری عمل تشفیج اقامت کا تھا۔ جیسا کہ سید بن غفلہؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے جو کہ طحاویؒ میں ”كتاب الصلاة باب الإقامة كيف هي میں مذکور ہے جسکے الفاظ یہ ہیں ”سمعت بلالاً يؤذن مثنى ويقيم مثنى“۔

نوٹ۔ واضح رہے کہ ائمہ کا یہ اختلاف رائج اور مرجوح کا ہے نہ کہ جواز اور عدم جواز کا۔ چنانچہ عموماً شوافع اذان میں عملی طور پر ترجیع نہیں کرتے۔

الحاصل حنفیہ کے نزدیک کلمات اذان پندرہ (۱۵) اور کلمات اقامت سترہ (۱۷) ہیں کما اتم تعرفون۔ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک بھی کلمات اذان پندرہ (۱۵) ہیں اور کلمات اقامت گیارہ (۱۱) ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک کلمات اذان انیس (۱۹) ہیں کیونکہ وہ ترجیع کے قائل ہیں اور کلمات اقامت گیارہ (۱۱) ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک کلمات اذان سترہ (۱۷) ہیں کیونکہ وہ بھی ترجیع کے قائل ہیں، لیکن وہ شروع میں چار مرتبہ اللہ اکبر کہنے کے بجائے دو مرتبہ اللہ اکبر کہنے کے قائل ہیں، اس لئے ان کے اذان کی تعداد سترہ ہو گئی اور کلمات اقامت دس ہیں کیونکہ وہ بھی امام شافعیؒ و احمدؒ کے طرح اقامت میں ایثار (ایک کلمہ کو ایک مرتبہ کہنا) کے قائل ہیں حتیٰ کہ قد قامت الصلاة کے بھی ایک مرتبہ کہے جانے کے قائل ہیں لیکن امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک قد قامت الصلاة دو مرتبہ کہا جائے گا، باقی کلمات ایک مرتبہ کہے جائیں گے۔

کلمات اقامت عند الأئمة الثلاثة۔ (۱) اللہ اکبر (۲) اللہ اکبر۔ (۳) أشهد أن لا إله إلا الله۔ (۴) أشهد أن محمداً رسول الله۔ (۵) حي على الصلاة۔ (۶) حي على الفلاح۔ (۷) قد قامت الصلاة۔ (۸) قد قامت الصلاة (۹) اللہ اکبر۔ (۱۰) اللہ اکبر۔ (۱۱) لا إله إلا الله۔

امام مالکؒ کے نزدیک قد قامت الصلاة بھی ایک مرتبہ کہا جائے گی اس لئے ان کے

یہاں کلمات اقامت دے دیں گے۔

باب ماجاء أنه من أذن فهو يقيم

امام شافعیؒ کے نزدیک جو آدمی اذان دے وہی اقامت کہے اور یہ عمل وجوبی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ استحباب پر مبنی ہے، لہذا مؤذن سے اجازت لیکر اقامت کوئی دوسرا کہہ سکتا ہے بشرطیکہ اس سے مؤذن کو تکلیف اور رنج نہ ہو ورنہ مکروہ ہے چنانچہ صاحب بدائع لکھتے ہیں ”أن الأولی أن یقیم من أذن وإن أقام غیره فجاز وإن لم یتأذ المؤذن۔ (بدائع الصنائع ۱/۱۵۱)۔

دلیل امام شافعیؒ: حضرت ابن الحارث الصدائؒ کی روایت ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے مجھے فجر کی اذان دینے کا حکم دیا تو میں نے اذان دیا پھر بلال نے اقامت کہنی چاہی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”إن أخاصدأ قد أذن ومن أذن فهو یقیم (۱)۔ یعنی صداء بھائی نے اذان دی ہے اور جو اذان کہے وہی اقامت کہے۔

جمہور اس حدیث کو استحباب پر محمول کرتے ہیں کیونکہ دارقطنی وغیرہ کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلالؓ اذان دیتے اور ابن ام مکتوم اقامت کہتے، اور بعض اوقات اس کے برعکس ہوتا۔ نیز ابوداؤد میں عبد اللہ بن زیدؒ کی روایت منقول ہے جو کہ باب الاقامۃ کے تحت مذکور ہے جس میں ہے کہ بلال نے اذان دی اور آپ ﷺ نے اقامت کہنے کیلئے عبد اللہ بن زیدؒ کو حکم دیا، اس روایت سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مذکورہ روایت جس سے امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں وہ حدیث استحباب پر محمول ہے۔

باب ماجاء فی الأذان باللیل

فجر کی اذان وقت سے پہلے دینا جائز ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے۔ امام ابو یوسف کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے نہیں دی جاسکتی ہے۔ اگر دے دی جائے تو اعادہ ضروری ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن النبی ﷺ قال إن بلاً لا يؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی یؤذن ابن مکتوم۔ (۱) یعنی بلال رات میں ہی اذان دے دیتے ہیں بس تم کھاؤ پو یہاں تک کہ ابن مکتوم اذان دے دیں۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل: طحاوی نے حضرت حصہ بنت عمرؓ کی روایت نقل کی ہے۔ ”وکان لا یؤذن حتی یصبح“ یعنی مؤذن اذان نہیں دیتا تھا یہاں تک کہ صبح ہو جائے۔ نیز بیہقی میں حضرت بلالؓ کی روایت منقول ہے: انه ﷺ قال یا بلال لا تؤذن حتی یطلع الفجر۔ اس میں آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو صراحت کے ساتھ فجر سے پہلے اذان دینے سے منع کیا۔ ایسے ہی حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے أن بلا لا أذن بلیل فأمره النبی ﷺ أن ینادی أن العبد قد نام۔ (۲) یعنی بلال نے ایک مرتبہ رات ہی میں اذان دے دی تو آپ ﷺ نے انکو حکم دیا کہ وہ اعلان کر دیں کہ لوگ سوئے رہیں۔ ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اذان باللیل کافی نہیں ہے چنانچہ جن روایات میں اذان باللیل ثابت ہے اس روایت میں فجر کیلئے دوسری اذان کا بھی ثبوت ہوتا ہے۔ لہذا جمہور کا استدلال اسی وقت صحیح ہوتا جب کہ عہد رسالت میں اذان باللیل پر اکتفاء کیا گیا ہوتا۔ نیز عہد رسالت میں جو پہلی اذان دی جاتی تھی وہ عہری کیلئے ہوتی تھی جیسا کہ فکلوا واشربوا کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے۔ دوسری اذان فجر کیلئے ہوتی تھی اور غیر رمضان میں ایک ہی اذان ہوتی تھی۔ (تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن ۲/۲۱۳-۲۲۰)۔

(۱) أخرجه البخاری ۶۱۷، مسلم ۱۰۹۲، الطحاوی ۱۲۸، الدارمی ۲۷۰، احمد ۲۸۲۔

(۲) أخرجه أبو داؤد ۵۳۲، الدارقطنی ۲۴۴، البيهقی ۲۸۲۔

باب ماجاء فی الاذان والاقامة فی السفر

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک حالت سفر میں جہاں دوسرے آدمیوں کے شرکت کی توقع نہ ہو وہاں بھی اذان و اقامت مسنون ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ اسی صورت میں صرف اقامت پر اکتفاء کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

دلیل امام شافعیؒ و امام احمدؒ: مالک بن الحویرثؒ سے مروی ہے کہ وہ کہتے ہیں میں اور میرے چچازاد بھائی حضور ﷺ کے پاس آئے تو آپ ﷺ نے ہم سے فرمایا ”اذا سافرتم لافاً ذنبا و اقیما ولیؤمکما اکبرکما“۔ یعنی جب تم دونوں سفر کرو تو اذان دو اور اقامت کہو اور چاہئے کہ تم میں سے بڑا امامت کرے۔ امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت شوافع کے مطابق ہے، چنانچہ عام مشائخ حنفیہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے کہ اذان اور اقامت دونوں کہنی چاہئے۔ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ اذان لوگوں کو خبر کرنے کیلئے ہے اور جب سفر میں کسی کے آنے کی توقع نہ ہو تو اذان کے کیا معنی، لیکن ظاہری بات ہے کہ حدیث مذکور امام مالکؒ کے خلاف دلیل ہے۔

باب ما یقول إذا أذن المؤذن

مؤذن کی اذان کا جواب دنیا واجب ہے یا مستحب؟ اجابہ بالقدم یعنی اذان سن کر نماز کیلئے بڑھنا بالاتفاق واجب ہے۔ اختلاف ہے اجابہ بالقول (یعنی اذان سن کر اس کو دہرانا) میں ہے۔ حنابلہ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک اذان کا جواب دنیا واجب ہے۔ حنفیہ میں سے بعض کی رائے بھی اجابہ بالقول کے وجوب کی ہے، لیکن شمس الاعمرۃ المحلوئی وغیرہ مستحب کہتے ہیں، ایسے ہی اقامت کا جواب دینا بھی مستحب ہے، حنفیہ کے نزدیک اسی پر فتویٰ ہے۔

دلیل اصحاب ظواہر۔ عن ابی سعید قال: قال رسول اللہ ﷺ: إذا سمعتم

النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن۔ یعنی جب تم اذان سنو تو وہی کہو جو مؤذن کہہ رہا ہے۔
 اصحاب غواہر کہتے ہیں کہ یہ امر واجب کیلئے ہے۔ جمہور مذکورہ حدیث کو استحباب پر محمول کرتے
 ہیں اور اس کے استحباب پر مسلم کی وہ روایت پیش کرتے ہیں جس میں یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ایک
 مؤذن کی آواز سنی جب اس نے اللہ اکبر کہا تو آپ ﷺ نے فرمایا علی الفطرة۔ اور جب
 شہادتیں پر پہنچا تو آپ ﷺ نے فرمایا خرج من النار اس روایت میں اجلبۃ اذان کا ذکر نہیں
 اس سے معلوم ہوا کہ اجلبۃ اذان واجب نہیں۔

باب ماجاء فی کراہیۃ أن يأخذ المؤذن علی الأذان أجراً

اذان کہنے پر اجرت لینا یا اجرت علی الطاعت جیسے تعلیم قرآن، امامت، وغیرہ پر اجرت لینا
 جائز ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کے متعدد اقوال ہیں۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اذان واقامت اور تعلیم قرآن وغیرہ امور دینیہ
 پر اجرت لینا جائز ہے۔ متقدمین حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اجرت علی الطاعات جائز نہیں ہے، لیکن
 متاخرین حنفیہ نے ضرورۃً اجرت علی الطاعات کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ صاحب کوب الدری نے لکھا
 ہے کہ قراءت قرآن فی التراویح پر اجرت لینا جائز نہیں، اسی طرح ایصال ثواب لل میت پر ختم قرآن کی
 اجرت بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ طاعات پر اجرت لینا دینی ضرورت و مصلحت کی بناء پر جائز قرار دیا گیا
 ہے اور یہاں کوئی ضرورت و مجبوری نہیں ہے کیونکہ تراویح میں ختم قرآن کوئی ضروری امر نہیں ہے۔

قائلین عدم جواز کی دلیل۔ حضرت ابن کعبؓ کی روایت ہے چنانچہ ابی بن کعبؓ
 کہتے ہیں۔ علمک رجلا القران فاهدی الی قوساً فذکرت ذلک لرسول اللہ ﷺ
 فقال ان أخذتها أخذت قوساً من نار فرددتها (۱)۔ یعنی ابی بن کعبؓ کہتے ہیں کہ
 میں نے ایک آدمی کو قرآن سکھایا تو اس نے مجھے کمان ہدیہ کے طور پر دی، میں نے اس کا ذکر آپ

ﷺ سے کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تو نے اس کو لیا ہے تو تو نے آگ کی کمان لی ہے، حضرت کعب کہتے ہیں کہ میں نے اس کو واپس کر دیا۔ ایسے ہی اور بہت ساری وعیدیں آئیں ہیں۔ نیز آپ ﷺ نے اذان پر صراحت کے ساتھ اجرت لینے سے منع فرمایا۔ چنانچہ حضرت عثمان بن العاصؓ کی روایت ہے۔ قال النبی ﷺ: اتخذ مؤذناً لا يأخذ على الأذان أجراً (۱) یعنی ایسا مؤذن مقرر کرو جو اذان پر اجرت نہ لے۔

قائلین جواز کی دلیل: ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے جو بخاری ۳۰۴۱ وغیرہ میں منقول ہے۔ وہ کافی طویل ہے اختصاراً یہ کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت نے حالت سفر میں عرب کے کسی قبیلہ کے قریب پڑاؤ ڈالا، صحابہ کرام نے ان سے اپنی مہمان نوازی کیلئے کہا انہوں نے انکار کر دیا، دریں اثناء ان کے سردار کو سانپ نے کاٹ لیا ہر چند علاج کیا فائدہ نہ ہوا، وہ صحابہ کرام کی جماعت کے پاس آئے اور واقعہ حال ذکر کیا اور کہا کہ تم میں سے کوئی ہے جو اس میں کچھ کر سکے۔ ہم نے کہا ”نعم واللہ انی لأرقی حتی تجعلوا لنا جعلاً۔ فصالحوهم على قطع من الغنم یعنی ہاں! خدا کی قسم میں جھاڑتا ہوں اس شرط کے ساتھ کہ تم ہمارے لئے اجرت مقرر کرو۔ چنانچہ وہ جھاڑ پھونک سے صحیح ہو گیا اور انہوں نے ان سے بکری کے ایک ریوڑ لے لیا۔ ابوداؤد میں باب کیف الرقی کے تحت یہ حدیث مذکور ہے جس میں بکریوں کی تعداد سو ذکر کی ہے بخاری اور ترمذی میں بکریوں کی تعداد کا ذکر نہیں ہے۔ چنانچہ صحابہ کرام نے واپسی پر اس کا ذکر آپ ﷺ سے کیا تو آپ ﷺ نے اس کی تصویب فرمائی چنانچہ ابوداؤد میں ہے کہ بنی کریمہؓ نے فرمایا۔ ”أحسنتم اقتسموا واضربوا لی معکم بسهم“ یعنی تم نے اچھا کیا تقسیم کرو اور اپنے ساتھ میرا بھی حصہ لگاؤ (ابوداؤد ۵۴۴/۲۔ حدیث نمبر ۸۹۴)۔

باب ماجاء فیمن سمع الأذان فلا یجیب

یعنی جو شخص اذان سنے اور جواب نہ دے یعنی جماعت میں حاضر نہ ہو بلا کسی عذر کے تو

اس کا کیا حکم ہے؟

امام احمد بن حنبلؒ اور اصحاب طواہر کے نزدیک جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا فرض میں ہے، ایک روایت کے مطابق صحت صلاۃ کیلئے جماعت شرط ہے۔ ایک روایت کے مطابق اگر نماز پڑھ لے تو حرام کے ارتکاب کے ساتھ ادا ہو جائے گی۔ (معارف السنن ۲/۲۶۹)۔ لیکن اصحاب طواہر کے نزدیک صحت صلاۃ کیلئے جماعت شرط ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جماعت سنت مؤکدہ ہے لیکن بعض مالکیہ اور بعض شوافع اور حنفیہ میں سے امام طحاوی اور امام کرخی کی رائے یہ ہے کہ نماز باجماعت فرض کفایہ ہے۔ چنانچہ امام نووی شوافع کا صحیح مذہب فرض کفایہ ہی لکھتے ہیں۔ أن مذهبنا الصحيح أنها فرض كفاية. (المجوع ۴/۱۶۳)۔

امام احمدؒ و اصحاب طواہر کی دلیل۔ حضرت ابن ام مکتومؓ نے آپ ﷺ سے درخواست کی کہ اے اللہ کے رسول میں نابینہ آدمی ہوں اور میرے لئے کوئی رہنمائی کرنے والا نہیں ہے جو میرے ساتھ رہے تو کیا میرے لئے رخصت ہے کہ میں اپنے گھر میں نماز پڑھوں؟ تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: ”هل تسمع النداء؟ قال نعم قال: لا أجد لك رخصة، (۱)۔ آپ ﷺ نے ایک نابینا آدمی کو عذر کی بناء پر بھی جماعت کے ترک کی اجازت نہ دی تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جماعت سے پڑھنا فرض عین ہے۔

نیز حضرت جابرؓ سے مروی ہے ”أن النبي ﷺ قال لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد (۲)“

آپ ﷺ نے ان لوگوں کے بارے میں جو جماعت میں شریک نہیں ہوتے فرمایا میرا جی چاہتا ہے کہ میں مؤذن کو حکم دوں کہ وہ اذان کہے، پھر ایک آدمی کو حکم دوں کہ وہ لوگوں کی امامت

(۱) أخرجه أبو داود، ۱۰۵۲، احمد ۲/۴۲۳، المعجم ۱/۲۴۷، (۲) أخرجه البيهقي

کرے پھر میں آگ کا ایک شعلہ لوں - فأحذق على من لا يخرج إلى الصلاة (۱)
 آپ ﷺ باوجود رحم دل ہونے کے جماعت میں شریک نہ ہونے والے کے گھروں کے جلانے
 کے ارادہ کا اظہار فرما رہے ہیں جو اس کے فرضیت پر دلیل ہے۔

دلیل جمعہ: یزید بن لاہ سود کی روایت ہے جو اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ
 ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ نے صحابہ کرام کو نماز پڑھائی، نماز سے فراغت کے بعد مڑ کر دیکھا دو آدمی
 تھے جنہوں نے آپ ﷺ کے ساتھ نماز نہیں پڑھی تھی، آپ ﷺ نے ان دونوں سے فرمایا:
 ما منعكم أن تصلوا معنا؟ یعنی کس چیز نے تجھکو منع کیا ہمارے ساتھ نماز پڑھنے سے؟ ان
 دونوں نے کہا کہ یا رسول اللہ انا كنا قد صلينا في رحالنا تو آپ ﷺ نے فرمایا
 فلا تفعلوا إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد جماعة فصليا معهم فإنها
 لكما نافلة (۲)۔ یعنی جب تم دونوں اپنے کجاوے میں نماز پڑھ چکو پھر جماعت ہونے کی
 حالت میں مسجد میں آؤ تو تم دونوں ان کے ساتھ نماز پڑھو، پس بیشک وہ تمہارے لئے نفل
 ہوگی۔ اس حدیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر جماعت صحت صلاۃ کیلئے مشروط ہوتی تو
 آپ ﷺ اس دوسرے نماز کو نفل نہ کہتے بلکہ اس کو فرض کہتے۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ یہاں ایک دلپذیر بات فرماتے ہیں کہ یہ ائمہ کا اختلاف
 حقیقت میں تعبیر کا اختلاف ہے۔ نتیجہ کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں ہے کیونکہ روایات سے ایک
 طرف جماعت کے معاملہ میں تغلیظ و تشدید معلوم ہوتی ہے۔ تو دوسری طرف معمولی اعزاز کی وجہ
 سے ترک جماعت کی اجازت مستفاد ہوتی ہے۔ پہلی قسم کی روایات کو دیکھا جائے تو معلوم
 ہوتا ہے کہ اس کا درجہ فرض یا واجب سے کم نہیں ہونا چاہئے اور دوسری قسم کی روایات کو دیکھا جائے

(۱) أخرجه مسلم باب فضل الجماعة ۶۱۰، أبو داود ۴۸، ترمذی ۲۱۷، ابن ماجہ

۷۹۰، احمد ۲، ۴۸۹، البيهقي ۳، ۵۰۰۔ (۲) أخرجه ترمذی ۲۱۹، احمد، أبو داود،

تو اس کا درجہ اتنا بلند نظر نہیں آتا۔ لہذا حنابلہ وغیرہ نے یہ کیا کہ پہلی قسم کی روایات کے پیش نظر اعذار ترک جماعت کا باب وسیع کر دیا، یعنی معمولی عذر کی بناء پر ترک جماعت کی اجازت دے دی، دیگر ائمہ کرام نے اس کے برعکس جماعت کو سنت کہہ کر اعذار ترک کے دائرہ کو تنگ کر دیا لہذا نتیجہ کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں رہا (فکر)

باب فی الجماعة فی مسجد قد صلی فیہ مرة

ایک مسجد میں تکرار جماعت کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلہ میں حنابلہ اور اصحاب ظواہر کا جمہور سے اختلاف ہے حنابلہ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک تکرار جماعت مطلقاً جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تکرار جماعت مکروہ تحریمی ہے البتہ امام یوسفؒ کی ایک رائی یہ ہے کہ اگر محراب سے ہٹ کر بغیر اذان و اقامت کے نماز اداء کر لی جائے تو جائز ہے۔

لیکن مفتی بہ قول یہی ہے کہ کسی طرح بھی تکرار جماعت کرنا درست نہیں ہے۔ ہاں اگر غیر محلہ والے تکرار جماعت کرتے ہیں تو جائز ہے اور ایسے ہی اگر بعض اہل محلہ نے چپکے سے اذان کہہ کر نماز پڑھ لی ہو اور دوسرے اہل محلہ کو خبر نہ ہو سکی تو ان کے لئے تکرار جماعت جائز ہے۔ اس کے علاوہ کسی بھی صورت میں جماعت ثانیہ جمہور کے نزدیک جائز نہیں۔

حنابلہ کی دلیل - عن ابی سعیدؓ قال جاء رجل وقد صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم . فقال ایکم یتجر علی هذا فقام رجل و صلی معه . (ترمذی) یعنی ایک آدمی آیا (وہ نماز نہیں پڑھا تھا) اور آپ ﷺ نماز پڑھ چکے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کون اس کے ساتھ تجارت کرے گا؟ اس ایک آدمی کھڑا ہوا اور اس کے ساتھ نماز پڑھا۔ یہ حدیث تکرار جماعت پر صریح دال ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن ابی ہریرۃؓ أن رسول اللہ ﷺ أقبل من نواحي المدينة يريد الصلاة فوجد الناس قد صلوا، فقال إلی منزله فجمع أهلہ فصلی ۴۰

یعنی آپ ﷺ مدینہ کے نواحی سے آئے اور چاہا کہ باجماعت سے نماز پڑھ لیں، لیکن دیکھا کہ لوگ نماز پڑھ چکے تھے تو آپ ﷺ گھر تشریف لائے اور اپنے اہل و عیال کو جمع کر کے اپنے ساتھ نماز پڑھی، آپ ﷺ کا جماعت ثانیہ نہ کر کے گھر پر اہل و عیال کے ساتھ نماز پڑھنا تکرار جماعت کی کراہت پر کھلی ہوئی دلیل ہے۔ حقیقی نظر سے دیکھا جائے تو جماعت سے اسلام کی شان و شوکت اور اس کا وقار جو کہ مقصود ہے وہ تکرار جماعت سے حاصل نہیں ہوتی ہے۔

حنا بلہ کی مستدل حدیث مذکور کے جزوی واقعہ کے علاوہ پورے ذخیرہ حدیث میں کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جس میں مسجد نبوی کے اندر دوسری جماعت کی گئی ہو۔ نیز یہ حدیث جمہور کے خلاف بھی نہیں ہے کیونکہ دوسرے صحابہ (دیگر روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابو بکر تھے) جو اسکے ساتھ شریک ہوئے وہ متغفل تھے جس مسئلہ کے بارے میں بحث چل رہی ہے وہ یہ ہیکہ سب مغتر نہیں ہوں۔

باب ماجاء فی صلاة المسبوق

اس باب میں اختلاف یہ ہیکہ مسبوق امام کے ساتھ اول صلاۃ کو پاتا ہے یا آخر صلاۃ کو؟ اس سلسلہ میں ائمہ کرام کے مختلف اقوال ہیں۔

امام شافعیؒ امام احمدؒ کے نزدیک مسبوق یعنی جسکی شروع میں ایک یا دو رکعت ٹوٹ گئی ہو جو رکعت امام کے ساتھ پائے وہ اس کی اول صلاۃ ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مسبوق جو رکعت امام کے ساتھ پائے وہ اخیر رکعت شمار ہوگی۔

امام مالکؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مسبوق جو رکعت امام کے ساتھ پائے وہ انھما کے اعتبار سے اول صلاۃ ہوگی اور قراءت کے اعتبار سے آخری رکعت ہوگی۔ مثال کے طور پر اگر کسی کی چار رکعت والی نماز میں تین رکعت چھوٹ گئی تو یہ فیض امام کے فراغت کے بعد امام متابعی

واحد کے مطابق ایک رکعت پڑھ کر تشهد کیلئے قعدہ کرے گا اور صرف اسی رکعت میں قراءت کرے گا اور باقی دو رکعت میں صرف فاتحہ پڑھے گا۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے مسلک کے مطابق بقیہ فیصل مسلسل دو رکعت پڑھ کر بیٹھے گا اور دونوں میں قراءت کرے گا، کیونکہ ان کے نزدیک مسبوق اخیر صلاۃ پانے والا ہوتا ہے۔ لہذا اس کی شروع کی نماز چھوٹی ہے وہ اس کی تکمیل کرے۔ امام مالک اور محمد کے مسلک کے مطابق دوسری رکعت قرأت کے ساتھ پڑھنے کے بعد بیٹھ جائے گا، تیسری رکعت میں بھی قراءت کرے گا یہی حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول ہے۔

دلایا،۔ دراصل یہ اختلاف حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کے الفاظ میں اختلاف کی وجہ سے ہے وہ حدیث یہ ہے، قال سمعت رسول اللہ ﷺ يقول: إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها تسعون وآتوها تمشون وعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا۔ (۱) ابو ہریرہؓ سے دوسری روایت ہے جس میں فاتموا کے بجائے واقضوا ما سبقکم، اور بعض روایتوں میں وما فاتکم فاقضوا منقول ہے دونوں کا مفہوم ایک ہے۔ (۲) امام شافعی کا استدلال فاتموا والی روایت سے ہے کیونکہ اتمام کا تعلق باقی سے ہوتا ہے اس لئے مسبوق اول صلاۃ پانے والا ہوگا، اور باقی رکعت کو پورا کرے گا، اور شیخین کا استدلال ”فاقضوا“ والی روایت سے ہے، کیونکہ قضاء کا تعلق ما سبق وما مضی سے ہوتا ہے، اس سے معلوم ہو کہ اس کی نماز کا شروع کا حصہ رہ گیا ہے، اس لئے وہ اخیر صلاۃ پانے والا ہوگا۔ امام مالک اور امام محمد درمیان کا راستہ اختیار کرتے ہیں جس سے دونوں الفاظ کی روایت پر عمل ہو جاتا ہے۔ یعنی ان کے نزدیک قراءت کے اعتبار سے قضاء کرے اور رکعت کے اعتبار سے اتمام کرے۔ فتقدیر

باب ماجاء فی الصلاة خلف الصف وحده

نہب أبو حنیفہ ومالك والشافعی إلى أنه یکرہ قیام المصلی وحده

(۶) (البیہقی ۲/ ۲۹۸ ابو داؤد) (۲) أخرجه مسلم فی کتاب المساجد ومواضع الصلاة

۱۰۱/ترمذی ۳۰۱/ابو داؤد، احمد ۷۶۶۶۔

خلف الصف كما في العدة ۳/ ۱۱۶، معارف السنن ۲/ ۳۰۷۔ یعنی اگر نماز کے نزدیک جماعت میں صف کے پیچھے تھا نماز پڑھنا مکروہ ہے۔

امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں اس کی نماز ہی باطل ہو جائے گی اور اعادہ واجب ہوگا۔

امام احمد کی دلیل: عن وابصة بن معبد أن رجلاً صلى خلف الصف وحده فأمره رسول الله ﷺ أن يعيد الصلاة (۱) نبی کریم ﷺ نے صف کے پیچھے تھا نماز پڑھنے والے کو نماز کا اعادہ کرنے کا حکم فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صف کے پیچھے تھا نماز پڑھنا مفسد صلاۃ ہے۔

دلیل جمہور: عن أبي بكر حدث أنه دخل المسجد ونبي الله ﷺ رافع، قال: فركعت دون الصف فقال النبي ﷺ زادك الله حرصاً ولا تعد (۲)۔ یعنی ابو بکر کہتے ہیں کہ وہ مسجد میں داخل ہوئے اور رسول اللہ ﷺ حالت رکوع میں تھے، میں نے صف سے علاحدہ رکوع کیا، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اللہ تیرا حرص زیادہ کرے دوبارہ اس عمل کا اعادہ نہ کرنا۔ اس حدیث سے صاف واضح ہوتا ہے کہ تھا صف کے پیچھے نماز پڑھنا مفسد صلاۃ نہیں ہے البتہ مکروہ ہے کیونکہ اگر وہ مفسد صلاۃ ہوتا تو آپ (ﷺ) ان کو اعادہ کا حکم فرماتے۔

جواب دلیل حنابلہ: جس حدیث سے حنابلہ استدلال کرتے ہیں اس حدیث میں اضطراب ہے، اور امام شافعی کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ نیز اگر حدیث صحیح مان لی جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے اعادہ کا حکم کسی اور سبب سے ہو مثلاً ترک رکعت کی وجہ سے جس کا اس نے اعادہ نہ کیا ہو یا تعزیراً تاکہ اس سے دوبارہ یہ عمل سرزد نہ ہو۔ نیز بخاری وغیرہ کی روایت

(۱) أخرجه ترمذی / ۲۲۰ ابوداؤد / ۶۸۲ ابن ماجہ / ۱۰۰۴ الطحاوی / ۱ / ۲۹۳

الطحاوی / ۱ / ۲۹۴ البیہقی / ۳ / ۱۰۴ الحد / ۴ / ۲۲۸ (۲) أخرجه البخاری / ۷۸۳ ابوداؤد

۶۸۳ / ۱ / ۲۹۴ الترمذی / ۲ / ۱۱۸ الطحاوی / ۱ / ۲۹۵ البیہقی / ۳ / ۱۰۶ الحد / ۵ / ۳۹

انکے مقابلہ میں زیادہ مکی ہے جو قرینہ قیاس کے مطابق ہے۔

باب ماجاء فی الرجل یصلی مع الرجل

اگر امام کے ساتھ ایک آدمی ہو تو بالاتفاق وہ امام کے دائیں جانب کھڑا ہوگا اور اگر بائیں جانب کھڑا ہو جائے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نماز ہو جائے گی، البتہ مکروہ ہوگی اور امام احمدؒ کے نزدیک نماز ہوگی ہی نہیں۔

امام احمدؒ کی دلیل: ابن عباسؓ کی روایت ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں ایک رات میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی ”فقلت عن یسارہ“ یعنی میں آپ ﷺ کے بائیں جانب کھڑا ہو گیا۔ فأخذ رسول اللہ برأسی من ورائی فجعلنی عن یمینہ (۱) یعنی رسول اللہ ﷺ نے میرا سر میرے پیچھے سے پکڑا پھر مجھے اپنے دائیں جانب کر دیا۔ لیکن ظاہری بات ہے کہ آپ ﷺ کے اس عمل سے بائیں جانب کھڑے ہونے سے مفسد صلاۃ کا حکم لگانا صحیح نہیں ہے بلکہ اس کو سنت قرار دیا جائے گا اور اسکے ترک کی وجہ سے نماز میں کراہیت آجائے گی۔

دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ مقتدی امام کے مساوی کھڑا ہو یا پیچھے؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مقتدی امام دونوں برابر کھڑے ہونگے۔

امام شافعیؒ امام محمدؒ کے نزدیک مقتدی امام کے پیچھے کھڑا ہو۔
امام محمدؒ کے اس قول پر فتویٰ ہے کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط ہے کیونکہ مساوی کھڑے ہونے کی صورت میں امام سے آگے بڑھ جانے کا خدشہ ہے جو فساد صلاۃ کو لازم ہے۔

باب من أحق بالإمامة

”أقرأ کتاب اللہ“ امامت کا زیادہ مستحق ہے یا ”أعلم بالنسۃ“ زیادہ امامت کا مستحق ہے؟

(۱) أخرجه أبو یوسف و ترمذی و طبرانی فی کتاب الأئمان / ۶۹۹ / احمد / ۲۲۷۶

امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ”اعلم بالسنة“ امامت کا زیادہ مستحق ہے:

امام احمد اور امام ابو یوسف کے نزدیک ”اقرأ الكتاب الله“ امامت کا زیادہ مستحق ہے یہی ایک روایت امام شافعی کی بھی ہے جو کہ غیر رائج ہے۔ ”الروض المربع“ میں امام احمد کا مذہب جمہور کے مطابق نقل کیا گیا ہے لیکن یہ رائج نہیں ہے۔ (مستفاد من معارف السنن ۳۲۳/۲)۔

امام احمد کی دلیل: عن أبي مسعود الأنصاري يقول: قال رسول الله ﷺ: يؤم القوم أقرأهم لكتاب الله فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة (۱) یہ حنابلہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔ جمہور کی دلیل۔ عن أبي موسى قال مرض النبي ﷺ فاشتد مرضه فقال مروا أبابكر فليصل بالناس۔ (۲)۔ یعنی جب آپ کا مرض شدید ہو گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ابو بکر کو حکم دو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں۔ آپ ﷺ نے مرض وفات میں امامت حضرت ابو بکر صدیق کے سپرد فرمائی، اس کے علاوہ متعدد مرتبہ ابو بکر نے آپ ﷺ کی موجودگی میں امامت کی جو کہ اعلم بالسنة تھے، حالانکہ حضرت ابی بن کعبؓ اقرأ لكتاب الله تھے لیکن ان کو حکم نہیں فرمایا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ أعلم بالسنة کو اقرأ لكتاب الله پر ترجیح ہوگی۔

جواب دلیل حنابلہ: جن حدیث سے حنابلہ استدلال کرتے ہیں اس کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں، لیکن تحقیقی جواب یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں قراء کم تھے اور ہر شخص کو قرأت

(۱) أخرجه ترمذی ۲۳۵، مسلم باب من أحق بالإمامة ۶۷۳، أبو داؤد ۵۸۲، نسائی ۷۶۷/۲، ابن ماجہ ۸۹۰، الدارقطنی ۲۸۰/۱، بیہقی ۹۰/۲، أحمد ۲۷۲/۵، الحکم ۲۷۳/۱۔ (۲) أخرجه مسلم ۴۱۸، البخاری ۶۶۴، ترمذی ۳۶۷۸، النسائی ۹۲/۲، ابن ماجہ ۱۲۳۲، أحمد ۲۵۰/۶

مسنونہ کے بقدر قرأت کی آیات یاد نہ تھیں، تو حفظ و قرأت کی ترغیب کیلئے امامت میں اقرء کو مقدم رکھا گیا، لیکن جب قرآن کریم خوب رواج پا گیا تو علم بالسنۃ کو امامت کا اولین معیار قرار دیا گیا کیونکہ اقرء کی ضرورت نماز کے صرف ایک رکن قرأت سے وابستہ ہے، اور علم بالسنۃ کی ضرورت نماز کے تمام ارکان میں ہوتی ہے، لہذا مرض و فاقات میں ابو بکرؓ کو آپ ﷺ کا امامت کا حکم دینا یہ علم بالسنۃ ہونے کے بنا پر تھا۔ اور یہ واقعہ نبوت کے بالکل آخری زمانہ کا ہے، اس لئے یہ ان تمام احادیث کیلئے ناخ ہوگا جن میں اقرء الکتاب اللہ کی تقدیم کا بیان ہے۔

باب ماجاء فی إمامة الصبی

امامت صبی کے بارے میں امام شافعی اور جمہور کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک نابالغ کی امامت جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نابالغ کی امامت فرض نماز میں جائز نہیں ہے اور نفل نماز میں جائز ہے، (شرح المہذب ۲/۲۱۷)۔

دلیل امام شافعیؒ: عمر بن سلمہؓ کی روایت ہے چنانچہ عمر بن سلمہؓ کہتے ہیں کہ میں اور میرے والد حضور پاک ﷺ کے پاس ایک ساتھ گئے تو نبی کریم ﷺ نے ان کو نماز سکھائی اور فرمایا: **یومکم أقرئکم** یعنی تم میں سے اقرء امامت کرے، تو ابو سلمہؓ کہتے ہیں کہ **فكنت أقرأهم لما كنت أحفظ** یعنی میں ان میں سب سے زیادہ اقرء تھا کیونکہ میں نے قرآن سب سے زیادہ یاد کیا تھا۔ **فكنت أؤمهم وعلى بردة صغيرة صفراء فكنت إذا سجدت تكشفت فكنت أؤمهم وأنا ابن سبع سنين أو ثمان سنين**۔ یعنی اس وقت میری عمر سات یا آٹھ سال کی تھی۔ اس سے امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں کہ امامت صبی جائز ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: **قال العيني في شرح للهداية "وأما الصبي فلأنه متنفذ فلا يجوز اقتداء المفترض به"**۔ یعنی بچہ کی امامت اس لیے جائز نہیں ہے کیونکہ وہ مغل ہے اور

مفترض کے لیے معتقل کی اقتداء جائز نہیں۔ جس حدیث سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے اس حدیث کی بہت سے ائمہ نے تضعیف کی ہے چنانچہ امام احمدؒ اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔ کما فی المغنی۔ قال الخطابی: کان الحسن یضعف حدیث عمر بن سلمة، یعنی عمر بن سلمہؓ کی حدیث کو حسن بصریؒ بھی ضعیف قرار دیتے ہیں۔ نیز اس حدیث کو صحیح بھی مان لیا جائے تو بھی امام شافعیؒ کا استدلال صحیح نہیں ہے، کیونکہ ان لوگوں نے جو بچے کو امامت کیلئے آگے بڑھایا وہ اپنے اجتہاد سے کیا، اور ظاہر ہے کہ اس کی اطلاع بھی آپ ﷺ کو نہیں ہوئی ہوگی، لہذا اس کی امامت درست نہ ہوگی، نیز اکابر صحابہ کے اقوال اس کے برخلاف منقول ہیں، چنانچہ ابن عباس سے مروی ہے لا یقوم الغلام الذی لا تجب علیہ الحدود یعنی وہ لڑکا امامت نہ کرے جس پر حد واجب نہ ہوتی ہو۔ بذل المجہود ۱/۳۷۱۔

باب فی إمامة النساء

عورتوں کا مستقل علاحدہ جماعت سے نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک عورتوں کا مستقل جماعت قائم کرنا مستحب ہے، اس میں امام احمدؒ سے ایک روایت عدم استحباب کی ہے۔ (کما فی حاشیہ بذل المجہود)۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مستقل عورتوں کا جماعت قائم کرنا مکروہ ہے۔

دلیل شوافع وحنابلہ: ان کا استدلال ورقہ بنت نوفل کی حدیث سے ہے، چنانچہ ابوداؤد میں طویل حدیث ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب آپ ﷺ جنگ بدر میں تشریف لے جا رہے تھے تو درخواست کی کہ مجھے بھی ساتھ لے چلیں تاکہ میں وہاں جا کر مریضوں کی تیمارداری اور مجروحین کی مرہم پٹی کروں، شاید کہ مجھے اللہ تعالیٰ شہادت کا مرتبہ نصیب عطا فرمائے، تو آپ ﷺ نے فرمایا "قدی فی بیتک إن اللہ عزوجل یرزقک الشهادة" یعنی تم اپنے گھر میں

رہو ممکن کہ اللہ تعالیٰ تجھ کو شہادت نصیب عطا فرمائے (چنانچہ یہ گھری میں اپنے ایک مدبر غلام اور باندی کے ذریعہ عمر کے عہد خلافت میں شہید کر دی گئیں) دوسری درخواست انہوں نے آپ ﷺ سے یہ کی کہ میں اپنے گھر میں جماعت قائم کرنا چاہتی ہوں اور مؤذن رکھنے کی اجازت طلب کی فاذن لہا۔ تو آپ ﷺ نے ان کو اجازت مرحمت فرمادی۔ (ابوداؤد فی باب ائمة النساء)۔ اس سے امام شافعی وغیرہ عورتوں کی امامت کے استحباب پر استدلال کرتے ہیں۔

نیز شوافع وغیرہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کے عمل سے بھی ہے عن عائشة أنها أمت نسوة في صلاة العصر وقامت وسطهن یعنی حضرت عائشہؓ نے عورتوں کے بیچ میں کھڑی ہو کر عصر کی نماز میں ان کی امامت فرمائی، ایسے ہی حضرت ام سلمہؓ سے بھی منقول ہے (بذل المجود ۱/۳۷۵)۔

دلیل جمہور: یہ حدیث جس سے امام شافعی استدلال کرتے ہیں اس کو جمہور منسوخ مانتے ہیں ام سلمہؓ کی حدیث سے، چنانچہ ام سلمہؓ سے مروی ہے۔ عن أم سلمة عن النبي ﷺ صلاة المرأة في بيتها خير من صلوتها في حجرتها، وصلوتها في خارج یعنی عورت کے اندرون گھر کی نماز اس کے کمرہ کی نماز سے بہتر ہے اور اس کے کمرے کی نماز اس کے گھر (صحن یا دالان) کی نماز سے بہتر ہے، اور اس کے گھر کی نماز اس کے باہر کی نماز سے بہتر ہے، (۱)۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے عورتوں کو زیادہ سے زیادہ پردہ اور گوشہ میں نماز پڑھنے کو باعث فضیلت قرار دیا ہے، نیز عورتوں کے جماعت قائم کرنے میں حرج ہے، نیز کسی بھی حدیث میں ان کو گھر وغیرہ میں جماعت قائم کرنے کی ترغیب نہیں دی گئی ہے۔ نیز مجموعہ احادیث پر نظر ڈالنے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ امامت نساء مستحب نہیں ہے کیونکہ جب ام ورقہ بنت نوفلؓ نے اجازت طلب کی تب آپ ﷺ نے اجازت دی لیکن اس پر کوئی

فضیلت کبھی بھی نہیں بیان کی، بلکہ بعد میں عورتوں کی جماعت شریعت میں پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھی گئی، لہذا اگر وہ جماعت قائم کرتی ہیں تو جائز ہوگا لیکن مع الکراہت اور اسی کے حنفیہ قائل ہیں۔

باب إمامة البر والفاجر

فاسق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) من حیث الاعتقاد۔ جیسے بدعتی جو اپنے بدعت کے طرف داعی ہو۔ (۲) فاسق من حیث الاعمال۔ اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ ان کی امامت جائز ہے یا نہیں؟ امام مالک کے نزدیک دونوں قسموں کے فاسق کی امامت جائز نہیں ہے، چنانچہ امام مالک کے بارے میں آتا ہے کہ شروع میں وہ مسجد نبوی میں فرض نماز کیلئے تشریف لاتے تھے لیکن بعد میں مسجد میں آنا ترک کر دیا پچیس برس تک مسجد میں نماز نہیں پڑھی۔ امام احمد کے نزدیک قسم اول کی امامت تو فاسد ہے لیکن قسم ثانی میں ان سے جواز اور عدم جواز دونوں طرح کی روایتیں ہیں۔ حنفیہ اور شوافع کے نزدیک دونوں کی امامت جائز ہے لیکن مع الکراہت۔

حنفیہ اور شوافع کی دلیل۔ ابو ہریرہ کی روایت ہے، چنانچہ ابو ہریرہ سے مروی ہے قال رسول اللہ ﷺ: الصلاة المكتوبة واجبة خلف كل مسلم براكنا أو فاجرا وإن عمل الكبار۔ (رواہ أبوداؤد ۵۹۱) یعنی فرض نماز ہر مسلم کے پیچھے واجب ہے نیک ہو یا فاجر اگرچہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے۔ چنانچہ روایات میں آتا ہے کہ ابن عمرؓ نے ظالم حجاج بن یوسف کے پیچھے نماز پڑھی تھی کما ذکر الشافعی فی الأم ۳/۱۲۱۔

باب إمامة الأعمى

امام شافعی کے نزدیک امامت اعمیٰ اور امامت بصیر دونوں امامت کے باب میں برابر ہیں کسی کو کسی پر فضیلت نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بصیر کی امامت اعمیٰ کی امامت سے افضل ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن أنس أن النبی ﷺ استخلف ابن أم مكتوم يوم الناس وهو أعمى (أبو داؤد ۵۹۰)۔ جب آپ ﷺ غزوات میں تشریف لے جاتے تو ابن ام مکتوم کو اپنا خلیفہ بناتے اور وہ لوگوں کی امامت کرتے، ایک دوسری روایت میں ہے کہ ان کو دوسرے خلیفہ بنایا، اور ایک روایت میں ہے کہ تیسرے مرتبہ ان کو خلیفہ بنایا۔

جمہور کہتے ہیں کہ بصیر کی امامت اعمیٰ سے افضل اسلئے ہے کیوں کہ اعمیٰ سے نجاست و طہارت اور قبلہ کے معاملہ میں خطا ہونے کا زیادہ احتمال ہے، اور ابن مکتوم کو آپ ﷺ نے اپنا خلیفہ اس لئے بنایا کیونکہ اس وقت امامت کیلئے بقیہ حضرات میں سے کوئی ان سے زیادہ بہتر نہ تھا، کیونکہ بڑے بڑے صحابہ جنگ میں آپ کے ساتھ شریک تھے چنانچہ بعض مرتبہ عثمان غنیؓ کو اپنا نائب بنایا تو حضرت عثمانؓ ہی امامت کرتے۔

باب الإمام یصلی من قعود

اگر کسی عذر کی وجہ سے امام بیٹھ کر نماز پڑھائے تو مقتدی اس کی اتباع بیٹھ کر کریں یا کھڑے ہو کر؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مقتدی اس کی اقتدا کھڑے ہو کر کریں۔

امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس صورت میں مقتدی امام کی موافقت کریں یعنی بیٹھ کر اقتدا کریں۔

امام مالکؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بیٹھ کر امامت کرنے والے کی اقتدا درست نہیں۔
ذیل: قال ﷺ: لا یؤمن بعدی جالساً (الدارقطنی ۳۱۸/۱)۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ ركب فرسا

فَصْرَع عَنْهُ فَجُجِش شَقَهُ الْأَيْمَنِ فَصَلَّى صَلَاةَ مِنَ الصَّلَوَاتِ وَهُوَ قَاعِدٌ
فَصَلَيْنَا وَرَأَاهُ قَعُودًا. الخ (۱) یعنی رسول اللہ ﷺ گھوڑے پر سوار ہوئے پھر اس
سے گر گئے جس سے آپ کا داہنا پہلو چھل گیا پھر آپ ﷺ نے بیٹھ کر نماز پڑھائی اور ہم نے آپ
ﷺ کے پیچھے بیٹھ کر نماز پڑھی۔

دلیل حنفیہ وشوافع: ان کا استدلال حضرت عائشہ کی روایت سے ہے عن
عائشة أن النبي ﷺ خرج في مرضه وأبو بكر يصلي بالناس فصلي إلى
جنب أبي بكر والناس يأتون بيابي بكر وأبو بكر يأتهم بالنبي ﷺ (رواه
ترمذی ۳۶۰)۔ یعنی آپ ﷺ اپنے مرض الوفا میں اپنے کمرہ سے نماز کیلئے نکلے اور ابو بکر
لوگوں کو نماز پڑھا رہے تھے، تو نبی کریم ﷺ نے ابو بکر کے بغل میں نماز پڑھی، لوگ ابو بکر کی اقتداء
کر رہے تھے، اور ابو بکر بنی کریم ﷺ کی اقتداء کر رہے تھے۔ یعنی اصل امام آپ ﷺ تھے اور
ابو بکر کی حیثیت مکبر کی تھی یعنی ابو بکر زور سے تکبیر وغیرہ کہتے۔ آپ ﷺ نے مرض الوفا میں
بیٹھ کر نماز پڑھائی، اور لوگ آپ کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز پڑھا رہے تھے شوافع اور حنفیہ آپ ﷺ
کے مرض الوفا کے عمل سے اس سے پہلے والے عمل کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔ نیز قیام نماز
کا رکن خاص ہے جس کا غیر معذور کے حق میں اداء کرنا فرض ہے، لہذا مقتدی کھڑے ہو کر اقتداء
کریں۔ رہا اس روایت کا جواب جس میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: إذا صلى الإمام
جالسا فصلوا جلوسا۔ اس روایت کی تاویل احناف وشوافع یہ کرتے ہیں کہ اس سے مراد یہ
ہے کہ جب امام تشہد وغیرہ کیلئے بیٹھے تو تم بھی بیٹھ جاؤ چنانچہ ابوداؤد کی روایت میں
”جلوسا“ کے آگے ارشاد ہے وإذا صلى الإمام قائما فصلوا قیاما۔ یعنی جب امام
کھڑے ہو کر نماز پڑھے تو تم بھی کھڑے ہو کر نماز پڑھو یعنی ایسا نہ کرو کہ امام سجدہ میں چلا جائے اور
تم قیام کی حالت میں تھپٹا کھڑے رہو یا وہ قیام کی حالت میں ہو اور تم جلوس کی حالت میں رہو۔

امام مالک رحمہ اللہ دیکھ لیں: قال رسول اللہ ﷺ: لا يؤم أحد بعدی جالسا۔
(الدارقطنی ۱۲۷۰) یعنی میرے بعد کوئی بھی بیٹھ کر امامت نہ کرے۔

جمہور کہتے ہیں کہ یہ حدیث مرسل ہے نیز یہ حدیث اگر صحیح بھی مان لی جائے تو یہ بھی نہیں
تزوہی کے طور پر ہوگی۔ نیز اس میں ایک راوی جابر بن الجہلی ہیں جن کی محدثین نے سخت
تضعیف کی ہے۔

باب ما جاء في الصلاة تحريمها

التكبير وتحليلها التسليم

تکبیر تحریرہ سعید بن المسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ کے نزدیک نماز شروع کرنے کیلئے
ضروری نہیں ہے بلکہ محض نیت کرنے ہی سے نماز شروع کی جاسکتی ہے۔

لیکن جمہور ائمہ اربعہ کے نزدیک تکبیر تحریرہ کا ذکر ضروری ہے لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک
اس مسئلہ میں یہ اختلاف ہے کہ کسی ذکر متعین سے نماز شروع کی جائے گی یا جو بھی ذکر اللہ تعالیٰ کی
بڑائی پر دلالت کرتا ہو اس سے ذکر کرے تو فرضیت ادا ہو جائے گی؟۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر وہ ذکر جو اللہ جل شانہ کی بڑائی پر
دلالت کرتا ہو اس سے نماز شروع کرے تو فریضہ تحریرہ ادا ہو جائے گا مثلاً اللہ اعظم، اللہ
الکبیر، اللہ أجل، لیکن اللہ اکبر سے شروع کرنا واجب ہے، اس لئے اس کے ترک
کرنے کی وجہ سے نماز واجب الاعادہ ہوگی۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ میضہ تکبیر کی فرضیت کے قائل ہیں۔ ان کے
ز نزدیک اس کے علاوہ اللہ کے تعظیم پر جو میضہ دلالت کرتا ہو وہ اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے۔
پھر میضہ تکبیر کی تعیین میں ان میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک صیغہ تکبیر صرف اللہ اکبر ہے، امام شافعی کے نزدیک اللہ الاکبر کہنا بھی کافی ہو جائے گا کیونکہ الف لام کے ادا عام سے مزید حصر پیدا ہو جائے گا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اللہ الاکبر اور اللہ الکبیر کہنا کافی ہو جائے گا۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن ابی سعیدؓ قال: قال رسول اللہ ﷺ: مفتاح الصلاة

الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم (۱) وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں خبر معارف باللام ہے جو حصر کا فائدہ دیتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریمہ صرف تکبیر میں منحصر ہے۔ لہذا اس کی جگہ پر کسی اور لفظ کا استعمال جو تعظیم ہی پر کیوں نہ دلالت کرتا ہو، جائز نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ: امام ابو حنیفہؒ کا استدلال قرآن کریم کی آیت ﴿وذكر اسم ربه فصلی﴾ سے ہے اس میں اللہ تعالیٰ کے اسم کا مطلق بیان ہے صیغہ تکبیر کی کوئی تخصیص نہیں ہے حدیث مذکور میں جو صیغہ تکبیر کی تخصیص ہے وہ خبر واحد ہونے کی بناء پر قطعی الثبوت نہیں ہے لہذا اس سے وجوب ثابت ہوگا فرضیت ثابت نہ ہوگی۔

اگر ہم غور کریں تو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور ائمہ ثلاثہ کے اختلاف میں کوئی خاص فرق نہیں ہے کیونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور سنت کے مابین کوئی درجہ نہیں ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان واجب کا درجہ ہے چنانچہ ائمہ ثلاثہ خبر آحاد سے بھی فرضیت ثابت کرتے ہیں۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرض قطعی الثبوت قطعی العلالت نص سے ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو اس سے وجوب ثابت ہوتا ہے، چنانچہ اللہ اکبر کے علاوہ اللہ اعظم سے نماز شروع کی تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب الاعادہ ہوگی۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں فرضیت بھی ساقط نہ ہوگی اور حنیفہ کے نزدیک فرضیت ساقط ہو جائے گی لیکن واجب الاعادہ ہوگی ائمہ ثلاثہ کے

(۱) أخرجه الترمذی ۳، أبوداؤد ۶۱، ابن ماجہ ۲۷۰، البیہقی ۲/۱۷۳، الشافعی

نزدیک اس کو مطلق تارک صلاۃ کہا جائے گا اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کو تارک واجب اور گنہگار کہیں گے لیکن مطلق تارک صلاۃ نہیں کہا جائے گا۔

یہ تو رہا نماز میں داخل ہونے کے سلسلہ میں اختلاف، ایسے ہی اختلاف نماز سے نکلنے کے سلسلے میں ہے، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صیغہ ”السلام علیکم“ نماز سے نکلنے کے لیے فرض ہے لہذا صیغہ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز ختم کی تو نماز نہیں ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خروج بصر المصلى فرض ہے۔ یعنی فرض صرف نماز سے نکلنے کا ارادہ کرنا ہے۔ اور صیغہ السلام علیکم کے ذریعہ نکلنا واجب ہے، لیکن امام طحاوی کی رائے سنیعت کی ہے لیکن رائج اور معتبر پہلا قول ہے۔ لہذا اگر صیغہ سلام کے علاوہ کسی اور طریقے سے نماز سے نکلے تو اس سے فرضیت اداء ہو جائے گی لیکن نماز واجب الاعادہ ہوگی۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: ان کا استدلال ذکر کردہ حدیث تحریمہا التکبیر وتحلیہا التسلیم سے ہے۔ یعنی نماز کا تحریمہ تکبیر ہی ہے اور اس سے نکلنا سلام ہی کے ذریعہ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو تشہد سکھایا اور فرمایا: **إِذَا قُلْتَ هَذَا (التَّشَهُدُ) أَوْ قَضَيْتَ هَذَا فَقَدْ قَضَيْتَ صَلَاتَكَ إِنْ شِئْتَ أَنْ تَقُومَ فَقُمْ وَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَقْعُدَ فَاقْعُدْ** (رواہ ابو داؤد ۹۶۶) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قعود للتشہد کے بعد کوئی اور فریضہ نہیں ہے، کیونکہ آپ ﷺ فرما رہے ہیں کہ جب تو نے تشہد پورا کر لیا تو تمہاری نماز پوری ہوگئی۔ لیکن جمہور کی مستدل حدیث مذکور کے الفاظ سے نیز آپ ﷺ کے مواخبت سے وجوب مستفاد ہوتا ہے، اس لئے ہم وجوب کے قائل ہیں نہ کہ فرض کے۔ اور ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے مابین یہ اصولی اختلاف ہے۔

باب ما یقول عند افتتاح الصلاة

نماز میں نیت باندھنے کے بعد سورۃ فاتحہ سے پہلے کوئی ذکر مسنون ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کیا ہے؟

امام مالکؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے بعد اور سورۃ فاتحہ سے پہلے کوئی ذکر مسنون نہیں ہے یعنی تکبیر کے بعد مصلیٰ الحمد للہ پڑھنا شروع کر دیا درمیان میں کوئی دعا وغیرہ نہیں پڑھے گا۔
 دلیل: کان رسول اللہ ﷺ وأبو بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين (۱) یعنی رسول اللہ ﷺ، ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ قراءت کا آغاز الحمد للہ رب العالمین سے کرتے تھے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ اور فاتحہ کے درمیان ذکر (ثنا) مسنون ہے۔
 دلیل: ائمہ ثلاثہ کی دلیل متعدد احادیث ہیں جو اس سلسلے میں وارد ہوئی ہیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کان النبی ﷺ إذا افتتح الصلاة قال: سبحانك اللهم وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدك، ولا إله غيرك۔ یہ حدیث حضرت انسؓ و عمرؓ اور ابوسعیدؓ سے بھی مروی ہے انظر (۱)۔ یعنی آپ ﷺ جب نماز شروع کرتے تو سبحانک اللہ ہم الخ کہتے۔

جو حدیث امام مالکؒ کی دلیل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں افتتاح سے مراد افتتاح قراءت جہر یہ ہے، لہذا اقراءت سر یہ اس کے منافی نہیں ہے اور ہم اسی کے قائل ہیں۔

پھر ائمہ ثلاثہ میں اس میں اختلاف ہے کہ تکبیر اور فاتحہ کے درمیان کون سا ذکر افضل ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ”توجیہ“ افضل ہے یعنی۔ إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً، وما أنا من المشركين، إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له وبذلك أمرت، وأنا من المسلمين، اللهم أنت الملك، لا إله إلا أنت ربي وأنا عبدك، ظلمت نفسي

(۱) أخرجه ترمذی، البخاری ۷۴۳، مسلم ۳۹۹، أبو داؤد ۷۷۷، (۱) الدارقطني

۱۱۲۹، البيهقي في الكبرى ۳۴/۲، الدارقطني ۲۹۹/۱، الحاکم ۲۳۰/۱، عبد البر ۱۱۲۹

۲۰۰۰، ۲۰۰۶، ۲۰۰۷، أبو داؤد ۷۷۵، ترمذی ۲۴۲، ابن ماجہ ۸۰۴، أحمد ۱۴۷۳

واعترف بذنبي فاغفر لي ذنوبي جميعاً، لا يغفر الذنوب إلا أنت، واهدني لأحسن الأخلاق لا يهدي لأحسنها إلا أنت، واصرف عني سيئها لا يصرف عنه سيئها إلا أنت، لبيك وسعديك، والخير كله بيدك، والشر ليس إليك، أنسابك وإليك، تباركت وتعاليت واستغفرك وأتوب إليك (۱) دلیل: اس دعا کو حضرت علیؑ نے حضور ﷺ سے روایت کیا ہے۔ اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے اپنی صحیح میں باب صلاة المسافرين میں کی ہے، یہ حدیث سنداً و گیراً حدیث سے قوی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ثناء افضل ہے۔

دلیل: حدیث مذکور ہے جو حضرت عائشہؓ سے منقول ہے اگرچہ یہ حدیث سنداً حکم فیہ ہے لیکن انس بن مالکؓ کی روایت اس باب میں صحیح اور ثابت ہے۔ چنانچہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں: کان رسول اللہ ﷺ إذا افتتح الصلاة قال: سبحنك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك، وتعالى جدك، ولا إله غيرك، (آثار السنن ص ۷۲)۔ نیز حنفی اپنے مذہب کو (وسبح بحمد ربك حين تقوم الخ سورہ طور) سے تقویت دیتے ہیں۔

امام احمدؒ کے نزدیک تکبیر تحریرہ اور فاتحہ کے درمیان حنفیہ کے مطابق ثناء پڑھی جائے گی لیکن ”توجیہ“ پڑھنا بھی بلا کراہت جائز ہے بلکہ افضل یہ ہے کہ کبھی ثناء پڑھے اور کبھی ”توجیہ“ پڑھے کیونکہ دونوں حدیث سے ثابت ہے۔

باب ماجاء فی ترک الجهر ببسم اللہ الرحمن الرحیم

نماز میں تسمیہ جہراً پڑھی جائے گی یا سرا؟۔

(۱) ”مسلم باب صلاة المسافرين ۷۷۱، ابوداؤد، ۷۶، ترمذی ۳۴۲۱، احمد ۹۴۸، النسائی ۱۲۹، الدار ۲۸۲، الدار قطنی ۲۹۶، الطحاوی ۱۹۹، الشافعی ۷۲، البيهقي ۳۲“

امام شافعیؒ کے نزدیک سری نماز میں سر کے ساتھ اور جہری نماز میں جہر کے ساتھ پڑھنا افضل ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ہر حال میں تسمیہ سر پڑھنا افضل ہے۔
امام مالکؒ کے نزدیک تسمیہ سرے ہی سے شروع نہیں ہے کیونکہ فاتحہ سے پہلے ان کے نزدیک کوئی ذکر مسنون نہیں جیسا کہ ماقبل میں ان کی دلیل کے ساتھ ذکر کیا گیا۔

امام شافعیؒ کی دلیل: امام شافعیؒ جہراً بسم اللہ کی تائید میں بہت سی روایات پیش کیں ہیں لیکن ان میں سے کوئی صحیح روایت ایسی نہیں ہے جو صراحت کے ساتھ تسمیہ کے جہر پر دلالت ہو۔ عن نعیم المجتہد قال: صلیت وراء أبي هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قرأ بأم القرآن حتى إذا بلغ غير المفضوب عليهم ولا الضالين فقال آمين۔ فقال الناس آمين ويقول كلما سجد الله أكبر وإذا قام من الجلوس في الاثنتين قال الله اكبر، وإذا سلم قال: والذي نفسي بيده إني لأشبهكم صلاة برسول الله (رواه نسائي ۹۰۱، احمد ۷۶۶۱)

یعنی میں نے ابو ہریرہؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو انہوں نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی، پھر فاتحہ پڑھی یہاں تک کہ جب غیر المفضوب علیہم ولا الضالین پر پہنچے تو آمین کو، پھر لوگوں نے آمین کہا، اور جب سجدہ کرتے تو اللہ اکبر کہتے اور جب دونوں جلسوں میں کھڑے ہوتے تو اللہ اکبر کہتے اور جب سلام پھیرا تو فرمایا: قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے میں تمہاری نماز کو رسول اللہ ﷺ کے نماز کے مشابہ قرار دیتا ہوں۔ محدثین نے کہا کہ یہ روایت شاذ اور معلول ہے کیونکہ قراءت تسمیہ کا جملہ حضرت نعیم کے علاوہ حضرت ابو ہریرہؓ کے دوسرے شاگردوں میں نہیں کرتے، اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو یہ شافعیہ کے صنف پر صراحت کے ساتھ دلالت نہیں ہے، کیونکہ اس حدیث سے بسم اللہ کا پڑھنا ثابت ہوتا ہے لیکن تسمیہ کا

جہرا پڑھنا ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ قراءت کے لفظ میں قراءت السر کا بھی احتمال ہے۔ لہذا اس روایت سے شافعیہ کا استدلال تام نہیں، ایسے ہی ایک دلیل شافعیہ کی حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جو نہ صریح ہے اور نہ صحیح۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان رسول اللہ ﷺ یجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم۔ (مسندک ج ۱/ ص ۲۳۲، ترمذی ۲۳۵)۔ علامہ حافظ زیلعی اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں۔

هذا الحديث غير صريح، ولا صحيح، فأما كونه غير صريح، فإنه ليس فيه أنه: في الصلاة وأما غير صحيح فإن عبد الله بن عمر وابن حسان الواقعي كان يضع الحديث (نصب الراية ج ۱/ ص ۳۴۵)۔ یعنی یہ حدیث نہ صریح ہے شافعی کے مسلک پر اور نہ صحیح ہے، صریح تو اس لئے نہیں ہے کہ اس کے نماز کے بارے میں ہو نے کا ذکر نہیں ہے، اور یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ قریب قریب موضوع ہے کیونکہ اس کا ایک راوی عبد اللہ بن حسان الواقعی حدیث گڑھ تھا۔ اس طرح شوافع نے بہت سی احادیث اپنے مسلک کے تائید میں پیش کی ہیں جسکو حافظ زیلعی نے اپنی کتاب (نصب الراية) میں ذکر کیا ہے، پھر ان کے جوابات بھی دیئے ہیں چنانچہ ۲۷ صفحات اس مسئلہ پر سیاہ کرنے کے بعد رقمطراز ہیں: وبالجملۃ: فهذه الأحاديث كلها ليس فيها صريح صحيح، بل فيها عدمها أو عدم أحد هما وكيف تكون صحيحة وليست مخرجة في شيء من الصحيح، ولا المسانيد، ولا السنن المشهورة، وفي روايتها الكذابون، والضعفاء، والمجاهيل الذين لا يوجدون في التواريخ (نصب الدراية ۱/ ۳۵۵)۔

خلاصہ کلام یہ تمام حدیثیں تسمیہ کے جہر میں صریح و صحیح نہیں ہیں، بلکہ دونوں کے دونوں نہیں ہے، یا دونوں میں سے ایک نہیں ہے، اور کیسے صحیح ہو سکتی ہیں، جبکہ صحیح، مسند اور سنن مشہورہ میں سے کسی میں انکی تخریج نہیں ہے، اور انکی روایت میں کذابین ضعیفاء اور وہ مجہول روای ہیں

جن کا تاریخ میں کچھ اتار پاتا نہیں ہے۔

نوٹ : واضح ہونا چاہئے کہ یہ اختلاف انصافیت اور غیر انصافیت کا ہے نہ کہ جائز اور حرام کا، لیکن ایک عرصہ تک اس مسئلے میں تحریری اور تقریری مناظروں کا بازار گرم رہا ہے جس میں جہنم سے شدت کا مظاہرہ کیا گیا۔ لیکن حنفیہ کا مسلک اس میں اس قدر قوی ہو گیا کہ بعض محققین شافعیہ نے حنفیہ کا مسلک اختیار ہے بعض اہل ظاہر مثلاً ابن تیمیہ اور ابن قیم بھی حنفیہ کے ساتھ ہیں۔

حنفیہ کے دلائل: حضرت انسؓ سے مروی ہے، صلیت مع رسول اللہ ﷺ وأبی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ فلم أسمع أحدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم۔ (رواہ مسلم ۳۹۹/۲)، بعض روایات میں كانوا يفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين مذکور ہے انظر (۱)

دوسری دلیل: حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: سمعنی أبی وأنا فی الصلاة أقول بسم الله الرحمن الرحيم، فقال لی: أي بنی محدث أیاك والحدث، قال: ولم أر أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ كان أبغض إليه الحدث فی الإسلام، وقد صلیت مع النبی ﷺ ومع أبی بکر وعمر وعثمان فلم أسمع أحدا منهم یقولها فلا تقلها إذا أنت صلیت فقل الحمد لله رب العالمین، (رواہ ترمذی ۲۴۴/۲) یعنی میرے باپ نے مجھے نماز میں بسم اللہ الرحمن الرحیم کہتے ہوئے سنا تو کہا اے میرے بیٹے یہ محدث (ایجاد کردہ) ہے، حدث سے بچو، اور مزید کہا کہ میں نے اصحاب رسول کے نزدیک حدث فی الاسلام سے معفو کوئی چیز نہیں دیکھی اور میں نے نبی ﷺ، ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے ساتھ نماز پڑھی، اور میں نے ان میں سے کسی کو اسکو کہتے ہوئے

(۱) البخاری ۷۴۳/۱ ابوداؤد ۷۷۷/۲ ترمذی ۲۴۶/۱ ابن ماجہ ۸۱۳/۱ مالک فی موطا ۸۱/۱ الطحاوی ۲۰۳/۱ نسائی ۱۳۰/۲ الدارمی ۲۸۳/۱ البیہقی ۵۰/۲ الدارقطنی ۳۱۴/۱ احمد ۱۰۱/۳

نہیں سنا ہذا تو اس کو مت کہہ، جب تو نماز پڑھے تو الحمد للہ رب العالمین کہہ۔ مزید تفصیل کے لئے نصب الراید دیکھئے۔ ۱/۳۳۵ سے ۱/۳۵۵ تک۔

باب افتتاح القراءة بالحمد لله رب العالمین

قراءت کا آغاز الحمد للہ رب العالمین سے ہوگا اور فاتحہ پڑھنے سے پہلے تسمیہ پڑھی جائی گی یا نہیں؟ پھر اگر پڑھی جائے گی تو جہر پڑھی جائے گی یا سرا؟ ان سب کا بیان ائمہ کے اختلاف اور ان کے دلائل کے ساتھ آچکا۔ یہاں اس باب کا مقصد یہ مسئلہ بیان کرنا ہے کہ بسم اللہ قرآن حکیم کا جز ہے یا نہیں؟ سورہ فصل میں جو بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے وہ تو بالاتفاق قرآن کریم کا جز ہے لیکن جو بسم اللہ، سورۃ کے شروع میں پڑھی جاتی ہے اس میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ قرآن کریم کا جز تو ہے لیکن کسی خاص سورۃ کا جز نہیں ہے۔ بلکہ یہ سورۃ کے درمیان فصل کیلئے نازل ہوئی ہے، اور یہی مذہب امام احمد بن حنبل کا ہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ قرآن کا جز نہیں ہے۔ بلکہ دوسرے اذکار کی طرح ایک ذکر ہے۔ امام شافعی کے نزدیک ”بسم اللہ“ سورۃ فاتحہ کا جز ہے، اور باقی سورتوں کے جز ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ان سے دو قول منقول ہیں، صحیح قول یہ ہے کہ باقی سورتوں کا بھی جز ہے۔ خلاصہ کلام ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تسمیہ سورۃ فاتحہ کا جز نہیں ہے اور امام شافعی کے نزدیک سورۃ فاتحہ کا جز ہے۔

امام شافعی کی دلیل: ان کا استدلال ان روایات سے ہے جو نماز میں تسمیہ بالجہر پر دلالت کرتی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر ”تسمیہ“ فاتحہ کا جز نہ ہوتا تو جہر مشروع نہ ہوتا، ان کی اس دلیل کا حنفیہ کے طرف سے مفصل جواب پچھلے باب میں گذر چکا ہے کہ اس سلسلے میں کوئی حدیث صریح بشرط صحیح مروی نہیں ہے۔ ان کا دوسرا استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے، چنانچہ ان سے مروی ہے۔ بینما ذات یوم بین اظہرنا یرید البنیؓ إذا أغفی إغفلة ثم

رفع رأسه مبتسم، فقلنا له ما أضحك يا رسول الله؟ قال نزلت علي أنفا سورة، بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر الخ (رواه الترمذی ۹۰۰)۔ یعنی ایک روز رسول اللہ ﷺ ہم لاگوں کے درمیان بیٹھے تھے، یکا یک آپ ﷺ اٹھ کئے پھر آپ ﷺ نے ہنستے ہوئے سر اٹھایا، ہم نے پوچھا آپ کیوں ہنستے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا ابھی ایک سورۃ نازل ہوئی بسم اللہ الخ۔ شافعیہ کا طریقہ استدلال اس حدیث سے اس طرح سے ہو گیا کہ وہ فرماتے ہیں کہ آپ نے سورہ کی ابتداء ”بسم اللہ“ سے کی جو اسکے جزء ہونے پر دال ہے، حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ آپ نے یہاں ”بسم اللہ“ جزء سورۃ ہونے کی بناء پر نہیں پڑھی بلکہ بغرض ابتداء بسم اللہ کی تلاوت فرمائی۔ شافعیہ ایک دلیل یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ بسم اللہ ہر سورۃ کے شروع میں تمام مصاحف میں لکھی ہوئی ہے، جو اسکے جزء ہونے پر دال ہے۔

حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ مصاحف میں سورۃ کے شروع میں بسم اللہ لکھے ہونے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ جزء قرآن ہے لیکن جزء سورۃ ہونا ثابت نہیں ہوتا، اور ہم بھی اسکے جزء قرآن ہونے کے قائل ہیں، واضح ہو کہ امام مالکؒ اسکو جزء قرآن بھی نہیں مانتے۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل: عن أنس قال كان رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين (قد سبق تخريجه) اس طرح ہماری دلیل وہ تمام روایتیں ہیں جن میں ترک الحمر بالتسمیہ کی صراحت ہے۔ کیونکہ ترک الحمر بالتسمیہ بسم اللہ کے سورۃ فاتحہ کا جزء نہ ہونے کی علامت ہے۔

دوسری دلیل آیت قرآنی ہے۔ ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ اور ہم نے تجھکو سبع مثنائی اور قرآن عظیم عطا کیا۔ اس میں سبع مثنائی سے مراد سورۃ فاتحہ ہے اور سورۃ فاتحہ کی سات آیات اسی وقت ہوئیں جبکہ اسکو سورۃ فاتحہ کا جزء نہ مانا جائے، ورنہ آٹھ آیتیں ہو جائیں گی۔ اس کے علاوہ متعدد احادیث ہیں جن سے تسمیہ کا سورۃ کا جزء نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔

باب ماجاء أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب

اس باب سے دو مسئلے متعلق ہیں۔ اول قرأت خلف الإمام جس کا ذکر قراءت خلف الإمام کے باب کے تحت مستقل آئے گا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا واجب ہے، یا فرض؟

انہ ثلاثہ کے نزدیک سورۃ فاتحہ کا نماز میں پڑھنا فرض ہے اس کے ترک سے نماز بالکل فاسد ہو جائے گی۔ اور دلیل میں لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والی حدیث مشہور پیش کرتے ہیں۔
امام ابو حنیفہ کے نزدیک سورۃ فاتحہ پڑھنا واجب ہے نہ کہ فرض، اور فاتحہ کے ساتھ سورۃ کا ملانا بھی واجب ہے۔ اور فرض مطلق قرأت ہے یہاں یہ واضح ہونا چاہئے کہ حنفیہ کے نزدیک واجب کے ترک سے فرض ساقط ہو جاتا ہے، لیکن نماز واجب الاعداد ہوتی ہے، اور سہو ترک سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔

حنفیہ کا استدلال مطلق قراءت کی فرضیت پر قرآن کریم کی آیت، فاقرأوا ما تيسر من القرآن سے ہے، اس آیت سے مطلق قراءت کی فرضیت کا ثبوت ہوتا ہے، نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک طویل حدیث مروی ہے جس میں آپ ﷺ نے ایک صحابی کو تین مرتبہ اسی نماز کو دوبارہ پڑھنے کیلئے لوٹایا ارجع فصل فإنك لم تصل پھر ان صحابی نے کہا مجھے کھادیجے میں اس سے اچھی نماز نہیں پڑھ سکتا، تو آپ ﷺ نے فرمایا، إذا قمت إلى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن الخ (۱) یہ حدیث بھی مطلق قراءت کے فرضیت کی دلیل ہے۔

(۱)، أخرجه البخاری / ۷۵۷ / ۷۹۳ مسلم / ۲۹۷ ترمذی / ۳۰۳ ابوداؤد / ۱۸۵۶ ابن
جلجہ / ۱۰۶۰ النسائی / ۱۲۴ الطحاوی / ۱ / ۲۳۳ البيهقی / ۱۲۲ / ۳ / ۴۳۷۔

قرأت فاتحہ کے عدم فرضیت کی دلیل:

حنفیہ کے نزدیک قراءت فاتحہ واجب ہے نہ کہ فرض اس پر دلیل حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے، چنانچہ وہ روایت کرتے ہیں۔ قال رسول اللہ ﷺ من صلی صلاة لم یقرأ فیہا بأم الكتاب فہی خداج۔ خداج کے معنی ہیں ناقص اور حوراء آپ ﷺ نے نماز میں سورہ فاتحہ نہ پڑھنے والے کی نماز کو خداج (ناقص، ناتمام) فرما رہے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرضیت تو ساقط ہو گئی لیکن نماز ناتمام رہے گی لہذا اس کا اعادہ ضروری ہوگا۔

حنفیہ کی طرف سے ائمہ ثلاثہ کی دلیل کے متعدد جواب دئے گئے ہیں ایک جواب جو کہ بہت مشہور ہے کہ لا صلاة الا بفاتحة الكتاب میں لافنی کمال کیلئے ہے جیسے لا صلاة لجار المسجد میں لافنی کمال کے لیے ہے یعنی مسجد کے پڑوسی کی نماز مسجد ہی میں صحیح ہے، لیکن مسجد میں نماز کا ادا کرنا فرض صلاۃ نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی مسجد کے پڑوس میں رہنے والا گھر میں نماز پڑھ لے تو اس کی نماز ہو جائے گی اور یہی حکم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب کا ہے، لیکن یہ جواب محققین احناف نے پسند نہیں کیا ہے کیونکہ اس سے ہمارے مسلک ہی پر ضرب پڑتی ہے کیونکہ ”لا“ لافنی کمال کیلئے ماننے کی صورت میں فاتحہ واجب نہیں ہونا چاہئے بلکہ سنت ہونا چاہئے جیسے کہ جار المسجد کا مسجد میں نماز پڑھنا سنت ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ لا صلاة الا بفاتحة الكتاب خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں لہذا ہم نے مطلق قراءت کو فرض قرار دیا اور سورہ فاتحہ کو واجب قرار دیا۔

فائدہ: واضح رہے کہ شافعیہ کے نزدیک اگر سورہ فاتحہ کو مقدم کر دیا جائے تو نماز درست ہو جائے گی، جیسا کہ امام نووی نے بیان کیا ہے، لو قرأ السورة ثم قرأ الفاتحة اجزأتہ الفاتحة۔ (المجموع ج ۳/ ۲۴۷) نیز اگلے نزدیک فاتحہ کے بعد سورہ کا پڑھنا سنت ہے چنانچہ شرح المحذب میں امام نووی، ج ۳/ ۳۳۳ شافعیہ کا مذہب نقل کرتے ہیں مذہبنا سنة

فلو اقتصر على الفاتحة أجزأته الصلاة -

دلیل : شوافع کی دلیل یہ ہے کہ سورۃ پڑھنے کا محل قیام ہے اور اس نے اسکو اپنے محل میں پڑھا، صرف خطا یہ ہوئی کہ اس نے اسکو فاتحہ سے پہلے پڑھ دیا جس سے وہ صرف تارک سنت ہوگا لیکن نماز ہو جائیگی، اور ضم سورۃ کے مسنون ہونے کی دلیل حضرت ابو ہریرہ کا ارشاد ہے قال أبو هريرة: في كل صلاة قراءة، فما أسمعنا النبي ﷺ أسمعناكم وما أخفى منا أخفينا منكم، ومن قرأ بأبام الكتاب فقد أجزأت عنه ومن زاد فهو الأفضل . (صحيح مسلم) .

حنفیہ کے نزدیک تعدیل ارکان واجب ہے فاتحہ پر سورۃ کو مقدم کرنے سے نماز واجب الاعداد ہوگی، اور سہو کی صورت میں سجدہ سہو واجب ہوگا۔

دلیل : حضور ﷺ کا ارشاد صلوکمما رایتُمونی اصلی اور حضور ﷺ کا عمل کا ہمیشہ فاتحہ کو سورۃ پر مقدم کرنے کا رہا ہے، نیز جس حدیث میں بھی نماز پڑھنے کا طریقہ بیان کیا گیا اس میں پہلے فاتحہ الکتاب پھر سورۃ پڑھنے کا حکم ہے، اس میں کسی طرح کا اختلاف اور احادیث میں اجازت کا ثبوت نہیں ہے، نیز صحابہ کرام کا تعامل بھی تعدیل ارکان کے وجوب پر دال ہے۔ نیز حنفیہ کے نزدیک بغیر سورۃ ملائے نماز نہیں ہوگی۔

دلیل : اللہ تعالیٰ کا ارشاد فاقرأوا ما تيسر من القرآن ہے۔ اور ابو ہریرہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر واحد ہے جس سے قرآن پر زیادتی کرنا درست نہیں ہے، نیز اس حدیث کا پہلا ٹکڑا ”فی كل صلاة قرآن“ ہمارے مذہب پر دال ہے اور من قرأ بأبام الكتاب فقد أجزأت عنه اس شخص کے بارے میں ہے جسکو بھی قرآن یاد نہ ہو۔

باب ما جاء في التأمين

آمین فیہ لغتان أحدهما إمين بالكسر والتخفيف، والثانية آمين

بالمد والتخفيف (الحاوی الکبیر ۲/ ۱۴۴) یہ سریانی لفظ ہے، آمین کے معنی آتے ہیں، اللہم استجب (فقہ السنة ۱/ ۱۴۲)، استجب دعاءنا، ہماری دعا قبول فرما، یا فلیکن كذلك یعنی ایسا ہی ہو۔ اس باب سے دو اختلافی مسئلے متعلق ہیں، اولاً یہ کہ آمین کس کا وظیفہ ہے؟ ثانیاً اسکو آہستہ کہا جائے گا یا زور سے؟

امام مالکؒ کے نزدیک آمین کہنا صرف مقتدی کا وظیفہ ہے، ایک قول یہ بھی ہے کہ آمین کہنا امام اور مقتدی دونوں کا وظیفہ ہے۔ لیکن انکا اصح مذہب یہی ہے کہ وہ صرف مقتدی کا وظیفہ ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک آمین کہنا مقتدی اور امام دونوں کا وظیفہ ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل: عن أبي هريرة قال: إن رسول الله ﷺ قال: إذا قال الإمام غير المفضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين (۱)۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں وظیفہ کی تقسیم کردی گئی ہے کہ امام کا عمل یہ ہے کہ وہ لا الضالین کہے اور مقتدی کا عمل یہ ہے کہ وہ آمین کہیں، اور تقسیم شرکت کے منافی ہے۔ لیکن امام مالکؒ کا یہ استدلال ضعیف ہے، کیونکہ اس حدیث میں امام اور مقتدی کے وظائف کی تقسیم مقصود نہیں ہے، بلکہ حدیث میں یہ بتانا مقصود ہے کہ جیسے ہی امام لا الضالین کہہ کر فارغ ہو تو اس وقت فوراً آمین کہہ دیا جائے تاکہ دونوں کی آمین ایک ساتھ واقع ہوں، نیز یہ حدیث امام کے آمین کہنے کے بارے میں ساکت ہے لیکن دوسری حدیث امام کے آمین کہنے پر صراحت کے ساتھ دال ہے۔ عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: إذا آمن الإمام فأمنوا فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه. (۲) یعنی جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو جسکا

(۱). أخرجه البخاری / ۷۸۲ النسائی / ۹۶۲ مسلم / ۴۱۰ ابوداؤد / ۹۳۶ احمد

۴۵۶ / ۲ (۲) أخرجه الاثمة الستة في كتبهم البخاری / ۷۸۰ مسلم / ۴۱۰ ترمذی

۲۵۰ / الدارمی / ۱ / ۲۸۴ مالک / ۱ / ۸۷ ابوداؤد / ۹۳۶ النسائی / ۲ / ۱۴۴ ابن ماجہ /

آمین کہنا ملائکہ کے آمین کہنے کے موافق ہوگا اسکے گزشتہ تمام گناہ معاف کر دیئے جائیں گے یہ حدیث اس بات پر صاف دلالت کرتی ہے کہ امام و مقتدی دونوں آمین کہیں گے۔

التامین بالجهر أو الإخفاء؟

سری نمازوں میں بالاتفاق آمین بالسر کہی جائے گی۔ اور جہری نماز میں بالسر اور آمین بالجہر کہنے میں اختلاف ہے۔

امام احمد و امام شافعی کے نزدیک آمین بالجہر کہی جائے گی لیکن امام شافعیؒ سے اس سلسلے میں دو قول منقول ہیں چنانچہ الماوردیؒ فرماتے ہیں: إن كانت صلاة جهر، جهر بها الإمام فأم المأموم فقد قال الشافعي في القديم: يجهر به كالإمام وفي القول الجديد يسره ولا يجهر به بخلاف الإمام۔ (الحاوی الکبیر ۱۴۴/۲) یعنی اگر جہری نماز ہو تو اس کو امام زور سے کہے بہر حال مقتدی تو امام شافعیؒ نے قدیم قول میں فرمایا کہ اس کو امام کی طرح زور سے پڑھے اور جدید قول میں فرمایا کہ اس کو آہستہ سے پڑھے اس کو زور سے نہ پڑھے برخلاف امام کے، چنانچہ امام شافعیؒ ”الام“ میں فرماتے ہیں: لا أحب أن يجهر بها (الام ۱۰۹/۱) یعنی مقتدیوں کے لیے آمین بالجہر کو میں پسند نہیں کرتا لیکن شافعیہ کے یہاں فتویٰ آمین بالجہر پر ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فرمایا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک جہری نمازوں میں بھی آمین بالسر افضل ہے۔ شوافع اور حنابلہ کے دلائل: یوں تو دونوں فریق کی جانب سے متعدد روایات دلیل کے طور پر پیش کی گئی ہیں۔ لیکن چند مشہور دلائل شوافع و حنابلہ کے جانب سے پیش کرتے ہیں۔
عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إذا أمن الإمام فأمنوا فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر الله له ماتقدم من ذنبه (تسبیق تخریجہ)۔

دوسری حدیث۔ أن النبی ﷺ قال: إذا قال الإمام ولا الضالین فقولوا

آمین (أخرجه البيهقي في السنن ۲/۵۸ وعبد الرزاق / ۲۶۲۳۰)۔

لیکن شافعیہ کا ان احادیث سے استدلال صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں سے کوئی حدیث آمین بالجہر پر صریح دلالت نہیں کرتی، صرف آمین بالقول پر دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح شوافع اور دوسری احادیث سے استدلال کرتے ہیں جو یا تو صحیح نہیں ہیں یا آمین بالجہر پر صریح نہیں ہیں، اس مسئلے میں سب سے صحیح و صریح و اہل بن حجر کی روایت ہے۔ اسی سے شافعیہ و حنابلہ استدلال کرتے ہیں اور حنفیہ اور مالکیہ بھی استدلال کرتے ہیں، اصل میں یہ روایت دو طریقے سے مروی ہے ایک سفیان ثوری کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں۔

عن وائل بن حُجْرٍ قال: سمعت النبی ﷺ قرأ (غیر المغضوب علیہم ولا الضالین) وقال آمین ومد بها صوته. (ترمذی ۲۴۸/۲)

اور دوسری روایت شعبہ کے طریق سے مروی ہے جس میں ومد بها صوته کے بجائے وخفض بها صوته منقول ہے۔ (ترمذی ۲۳۹/۲)۔

شافعیہ و حنابلہ سفیان کی روایت کو ترجیح دے کر شعبہ کی روایت کو چھوڑ دیتے ہیں۔ اور حنفیہ و مالکیہ شعبہ کی روایت کو اصل قرار دے کر سفیان کی روایت میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس میں ”مد“ سے مراد جہر نہیں ہے بلکہ آمین کی یاہ کو کھینچنا مراد ہے۔

شافعیہ نے سفیان کی روایت کو ترجیح دینے کے لئے شعبہ کی روایت پر چار اعتراضات کئے ہیں، جن اعتراضات کا جواب علامہ عینیؒ نے (عمدة القاری ۵۱/۶) میں تفصیل سے دیا ہے۔ ان جوابات کے باوجود مسئلہ بجائے منسحب ہونے کے اور پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ لہذا احادیث سے اس مسئلہ کا حل بمشکل تام نظر آتا ہے اب فیصلہ عقلی دلائل پر ہوتا ہے۔

حنفیہ کی عقلی دلیل: آمین ایک دعاء ہے جیسا کہ (صحیح بخاری ۱/۱۰۷) میں حضرت عطاء کا قول نقل کیا ہے، ”ومعناه“ استجب لی أو کذا لک فلیکن۔ جب معلوم ہوا کہ آمین ایک دعاء ہے۔ تو سب سے پہلے ہمیں یہ معلوم کرنا ہوگا کہ دعاء میں جہر افضل ہے یا اخفاء

؟ تو یہ بات قطعی طور پر معلوم ہے کہ دعاء میں افضل اخفاء ہے (اگر وجہ دعاء میں جہر ثابت ہے) جیسا کہ ارشاد باری ہے۔ ادعوا بکم تضرعا وخفية (الاعراف آیت ۵۰)۔ چونکہ دعاء میں اعلیٰ اور اولی صورت اخفاء کی ہے، اس لئے آمین میں بھی اخفاء ہی اولیٰ اور بہتر ہوگا۔

دوسری دلیل: آنحضرت ﷺ سے آمین بالجہر کے جو واقعات منقول ہیں اولاً تو ان کی اسانید میں اہل علم کو کلام ہے، پھر احیاناً جہر تعلیم پر محمول ہے، چنانچہ حافظ ابن قیمؒ لکھتے ہیں۔ فإذا جهر الإمام أحياناً ليعلم المأمومين، فلا بأس بذلك فقد جهر عمر بالافتتاح (الثناء) ليعلم المأمومين۔

یعنی جب امام مقتدیوں کو سکھانے کے لئے آمین زور سے کہے تو کوئی حرج نہیں ہے چنانچہ حضرت عمرؓ نے ثناء مقتدیوں کو سکھانے کے لئے آواز سے پڑھی تھی۔ (زاد المعاد ۱/۷۰)۔

تیسری دلیل: آثار صحابہ سے بھی حنفیہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے: أربع يخفين الإمام التعوذ "بسم الله الرحمن الرحيم" و "آمين" و "اللهم ربنا ولك الحمد" (كنز العمال ۴/۲۴۹)، یعنی امام چار چیزوں کو آہستہ کہے گا تعوذ، تسبیہ، آمین، تحمید۔

اسی طرح ابی وائل سے مروی ہے قال کان علیؓ وعبداللہؓ لایجہران "بسم

الله الرحمن الرحيم ولا بالتعوذ ولا التأمین (مجمع الزوائد ۲/۱۰۸)۔

نیز اگر آپ ﷺ کا آمین بالجہر کا معمول ہوتا تو یہ ایسی چیز ہے کہ ہر شخص اس کو تینوں نماز کے وقت سنا تو اس میں کسی قدر اختلاف کی گنجائش نہ رہتی اور نہ شک واقع ہوتا جیسا کہ جہری نمازوں میں قرأت بالجہر میں نہ تو کوئی اختلاف ہے اور نہ کوئی شک، کیونکہ ایک بلند آواز سے کہے جانے والے عمل میں شک و شبہ کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کا

معمول آئین بالسر کا تھا، کبھی ابتدائے اسلام کے زمانہ میں تعلیم آئین بالجبر کہا ہوگا، جس کو لوگ روایت کرنے لگے ورنہ حضرت عمرؓ حضرت علیؓ کا عمل اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ ﷺ کا آخری عمل آئین بالسر ہی تھا اور اہل مدینہ کا تعامل بھی اسی پر تھا۔

واللہ اعلم بالصواب

باب ماجاء فی السکینۃ فی الصلاۃ

السکینۃ کے معنی: التوقف الیسیر یعنی تھوڑی دیر خاموش ہونا کے ہیں۔

نماز میں کل تین سکتوں کا ذکر آتا ہے۔

(۱) تکبیر تحریمہ کے بعد اور سورۃ فاتحہ سے پہلے جس میں حنفیہ کے نزدیک ”ثناء“ اور شوافع

کے نزدیک ”توجیہ“ افضل ہے، جس کا ذکر گزر چکا، یہ سکتہ متفق علیہ ہے البتہ ایک روایت امام مالکؒ کی اسکے خلاف ہے جیسا کہ اس کا مفصل ذکر باب مایقول عند الصلاۃ میں گزر چکا۔

(۲) دوسرا سکتہ فاتحۃ الکتاب اور سورۃ کے درمیان ہے جس میں آئین کہی جائے گی۔ آج

کے شوافع اور حنابلہ کے یہاں فاتحہ اور سورۃ کے درمیان سکتہ طویلہ ہوتا ہے جس میں مقتدیوں کو فاتحہ پڑھنے کی مہلت دیتے ہیں۔

(۳) تیسرا سکتہ سورۃ کے بعد اور تکبیر سے پہلے ہے اس مسئلہ میں اختلاف ہے، یہ سکتہ

شوافع اور حنابلہ کے یہاں مشروع ہے، حنفیہ کے یہاں متروک ہے اور مالکیہ کے یہاں بھی

متروک ہے، چنانچہ ابن العربی مالکیؒ لکھتے ہیں ”هذه السکنة علی ثلاثة أقوال الأول أنها ساقطة قاله علمائنا والثانی مشروعۃ لترداد النفس، والثالث أنها

مشروعۃ لیقرأ فیها المأموم قاله الشافعی وقول ذلك أحسن“

یعنی اس سکتہ کے بارے میں تین اقوال ہیں پہلا یہ ہے کہ وہ ساقط ہے اس کے ہمارے

علماء قائل ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وہ سانس کو قابو رکھنے کے لئے مشروع ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ

وہ جائز ہے تاکہ مقتدی اس میں قراءت کر سکیں۔

دلیل شوافع: عن أبي هريرة[ؓ] كان رسول الله ﷺ يسكت بين التكبير والقراءة إسكاته فقلت: يا رسول الله إسكاتك بين التكبير والقراءة ماتقول؟ قال ﷺ: أقول اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب. الخ، (۱)

یعنی رسول اللہ ﷺ تکبیر اور قراءت کے درمیان سکتہ کرتے تھے میں نے کہا یا رسول اللہ آپ تکبیر اور قراءت کے درمیان سکتہ میں کیا کہتے ہیں؟ آپ نے فرمایا میں، اللہم باعد بینی و بین خطایای الخ۔ کہتا ہوں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ رسول اللہ کا عمل خاص تھا جس پر سوال سے پہلے کسی کو متنبہ نہیں کیا، لہذا عام آدمی اس کے کہنے نہ کہنے میں مختار ہے۔

باب ماجاء فی وضع الیمین علی الشمال فی الصلاة

اس باب سے متعلق دو اختلافی مسئلے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ نماز میں وضع یدین کیا جائے گا یا ارسال یدین کیا جائے گا؟، دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ دونوں ہاتھ کہاں باندھے جائیں گے؟۔

حافظ ابن العربی فرماتے ہیں۔ ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ قیام کے وقت ہاتھ باندھنا مسنون ہے۔ امام مالکؒ کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں جیسا کہ ابن العربی نے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں۔ ”أحدهما لا يفعل ذلك قال مالك في رواية، الثاني يفعل في

(۱) أخرجه البخاري في الأذان باب ما يقول بعد التكبير / ۷۴۴، مسلم / ۵۹۸، ابوداؤد / ۷۸۱، ابن ماجه / ۸۰۰، الدارقطني / ۱، النسائي / ۱، احمد / ۲، البيهقي

النفلة قاله مالك في رواية أخرى۔ (علوضة الأحولہ ۱/۳۰۰)۔

یعنی امام مالکؒ ایک روایت میں عدم وضع یدین کے قائل ہیں اور یہی مشہور مذہب ہے، دوسری روایت میں صرف نقل میں وضع یدین کے قائل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ وضع یدین ایک طرح سے سہارا لگانا ہے، اور فرض نماز میں سہارا لگانا درست نہیں اور نقل نماز میں سہارا لگانا درست ہے اس لئے اس میں وضع یدین درست ہے۔ لیکن وضع یدین کے بارے میں متعدد احادیث مروی ہیں جو ان کے خلاف حجت ہیں جیسا کہ کچھ کا ذکر آگے آ رہا ہے۔

أین یوضع الیدین فی الصلاة؟

امام ابو حنیفہؒ اور شافعیہ میں سے ابو اسحاق مروزیؒ کے نزدیک ہاتھوں کو ناف کے نیچے

باندھنا مسنون ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق مقام وضع یدین تحت الصدر ہے، اور دوسری روایت کے مطابق فوق الصدر ہے، اور شوافع کے یہاں تحت الصدر معمول ہے۔

امام احمدؒ سے تین روایتیں ہیں ایک ابو حنیفہؒ کے مطابق دوسری شافعیؒ کے مطابق

تیسری روایت یہ ہے کہ دونوں میں اختیار ہے۔ علامہ نوویؒ مذاہب کے اختلاف کے بیان میں

لکھتے ہیں۔ أن مذهبنا (شوافع) أن المستحب جعلها (اليدین) تحت صدره

فوق سرتہ، وبهذا قال سعيد بن جبیر وداؤد وقال أبو حنیفہ والثوری

واسحاق: يجعلها تحت سرتہ، وبه قال أبو اسحاق المروزی من اصحابنا

وعن احمد ثلاث روايات هاتان، والثالثة يتخير بينهما۔ (المجموع ۳/۲۷۵)۔

واضح رہے کہ امام مالکؒ وضع یدین کی عدم سمیع کے قائل ہیں لیکن ان کے نزدیک بھی

اگر کوئی وضع یدین کرے گا تحت الصدر کرے گا جیسا کہ شوافع کا مذہب ہے۔

دلیل شوافع ومالك: انھوں نے وائل بن حجرؒ کی روایت سے استدلال کیا ہے چنانچہ

وہ فرماتے ہیں: نصیبت مع رسول اللہ ﷺ فوضع يده اليمنى على يده اليسرى
على صدره۔ (۱)

اور مسند بزار میں حضرت وائل بن حجر سے ہی عند صدرہ مروی ہے (مجمع الزوائد
۱۳۳۲/۲) شوافع ان دونوں روایتوں کو اختیار کرتے ہیں، اور شوافع نے دوسری احادیث و آثار سے
اپنے مسلک پر دلیل پیش کی ہے، لیکن بعض سنداً بعض متناً مضطرب ہونے کی وجہ سے ان میں سے
کوئی صحیح نہیں ہے۔ نیز شوافع فصل لربك وانحر سے استدلال کرتے ہیں کہ وانحر سے
مراد سینہ پر ہاتھ باندھنا ہے لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ مفسرین کے یہاں بالاتفاق اس سے مراد قربانی
ہے اور فصل سے مراد صلاۃ عید ہے۔

حنفیہ کی دلیل: حضرت علیؓ کا ارشاد ہے، إن من السنة وضع الكف على
الكف في الصلاة تحت السرة۔ (۲)

اور یہ اصول مسلم ہے کہ جب کوئی صحابی کسی چیز کو سنت کہہ کر بیان کرے تو وہ حدیث
مرفوعہ کے حکم میں ہوتی ہے شوافع اس اثر پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس روایت کا مدار عبدالرحمن بن
انثم پر ہے جو قابل اعتبار راوی نہیں ہے۔ لیکن حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس طرح کے
آثار دوسرے صحابی سے مروی ہیں جن سے اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ حضرت انسؓ سے اسی
طرح مروی ہے۔ عن أنس إن من السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة
۔ نیز حضرت ابو بکرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کے آثار سے حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

شوافع کی دلیل کا جواب: یہ ہے کہ جو حدیث آپؐ کا متدل ہے اس میں متناً
اضطراب ہے کیونکہ بعض روایات میں ”علی الصدر“ ہے اور بعض روایت میں ”عند صدرہ“ ہے
اور بعض روایت میں علامہ نوویؒ کے مطابق تحت السرة بھی ہے، اس لئے اس سے آپؐ کا

(۱) أخرجه ابن حزيمة ۴۰۷/۱ ابوداؤد ۷۲۸/۲۔ (۲) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه

استدلال صحیح نہیں ہے۔

حنفیہ کی عقلی دلیل: شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں: ولأن الوضع تحت السرة أقرب إلى التعظيم وأبعد من التشبه بأهل الكتاب وهو أي التعظيم هو المقصود (فتح القدير ۱/۲۸۷)۔

باب ماجاء فی رفع الیدین عند الركوع

رفع یدین بھی انھیں مسئلوں میں سے ہے جس میں ہمیشہ مناظروں کا بازار گرم رہا، جس کے سبب متعدد رسائل اس مسئلے پر معرض وجود میں آئے۔ فریقین کی طرف سے اس قدر غلو و شدت اختیار کی گئی کہ بعض نے اسے واجب اور بعض نے اسے مکروہ قرار دیا۔ لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک یہ اختلاف صرف افضلیت کا ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک رفع الیدین عند الركوع وعند الرفع منہ افضل ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک ان دونوں مقاموں پر رفع یدین متروک ہے البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت شوافع کے مطابق ہے لیکن مشہور روایت حنفیہ کے مطابق ہے جیسا کہ حافظ ابن العربیؒ مالکی نے نقل کیا ہے۔ أنه یرفع فی تکبیر الإمام قلہ مالک فی مشہور روایۃ البصریین و أبو حنیفہ (عارضۃ الأحوذی ۱/۳۰۷)۔

یعنی وہ تکبیر تحریر میں رفع یدین کرے گا امام مالکؒ بصریین کی مشہور روایت میں اور امام ابو حنیفہؒ اس کے قائل ہیں۔ اور اسی پر مالکیہ کے یہاں فتویٰ ہے۔ اس مسئلہ پر بہت طویل بحثیں کی گئی ہیں اور متعدد رسائل لکھے گئے ہیں، ہم طوالت سے بچتے ہوئے اختصاراً فریقین کے اہم اہم دلائل ذکر کریں گے۔

شوافع اور حنابلہ کی دلائل: عن ابن عمرؓ قال رأیت رسول اللہ ﷺ

إذا فتحت الصلاة يرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع ولا يرفع بين السجدين. (ابن ماجه) (۱)

یعنی اللہ کے رسول جب نماز شروع کرتے اور جب رکوع کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو رفع یدین اپنے دونوں موٹھوں کے برابر کرتے۔ یہ حدیث ان کی سب سے بڑی دلیل ہے جو ان کے مذہب پر صریح ہے اور اصح مافی الباب ہے اور تقریباً سترہ (۱۷) صحابہ کرام سے رفع یدین کی احادیث مروی ہیں۔ چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: یروی هذا الرفع عن سبعة عشر نفساً من أصحاب النبي ﷺ، (المجموع ۳/۳۰۰)۔ یعنی رفع یدین آپ ﷺ کے سترہ صحابی سے منقول ہے۔

امام بخاریؒ فرماتے ہیں: ولم يثبت عن أحد من أصحاب النبي ﷺ أنه رفع يديه. یعنی عدم رفع یدین کا ثبوت آپ ﷺ کے کسی صحابی سے نہیں ملتا ہے۔
حنفیہ و مالکیہ کے دلائل: حنفیہ کا کہنا ہے کہ رفع یدین ابتدائے اسلام میں مشروع تھا لیکن بعد میں متروک ہو گیا۔

دلیل: قال عبد الله بن مسعود ألا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ؟ فصلی، فلم يرفع يديه إلا في أول مرة (۲) یعنی عبد اللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ کیا میں تم کو رسول اللہ ﷺ کی جیسی نماز نہ پڑھاؤں؟ چنانچہ نماز پڑھائی لیکن رفع یدین ایک ہی مرتبہ کیا۔ یہ حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے، کیونکہ اگر رفع یدین مشروع ہوتا تو حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ اس کو ترک نہ کرتے خصوصاً تعلیم کے موقع پر قطعاً اس کی امید نہیں کی جاسکتی ہے۔

(۱) أخرجه البخاری رقم الحديث ۷۳۶ ج ۱/ص ۱۰۲، مسلم ج ۱/ص ۱۲۸، النسائی ج ۱/ص ۱۰۸، ابوداؤد رقم الحديث ۷۴۲ ج ۱/ص ۱۰۴، ابن ماجه ج ۱/ص ۸۰۸، الترمذی ج ۱/ص ۲۸۰، التبیہقی ج ۲/ص ۶۹، تفسی ج ۱/ص ۷۱، الطحاوی ج ۱/ص ۲۲۱، ترمذی ج ۲/ص ۲۰۰، (۲) الترمذی باب رفع یدین عند الركوع ج ۱/ص ۵۸، النسائی ج ۱/ص ۱۶۱، ابوداؤد ج ۱/ص ۱۰۹

(۲) عن جابر بن سمرة قال: خرج علينا رسول الله ﷺ فقال مالي

أراكم رافعي أيديكم كأنها اذناب خيل شمس اسكنوا في الصلاة، اسكنوا في الصلاة (۱) حضرت جابر بن سمرة فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ ہمارے پاس گھر سے باہر تشریف لائے تو فرمایا: کیا بات ہے میں تمہیں رفع یدین کرتے ہوئے دیکھ رہا ہوں کہ گویا وہ بد کے ہوئے گھوڑوں کی دمیں ہیں، نماز میں سکونت اختیار کرو۔ یہ حدیث صحیح ہے اس حدیث میں اسکنوا في الصلاة عدم رفع یدین پر حنفیہ کے مذہب کی تائید کرتی ہے۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: لا ترفع الأيدي

إلا في سبعة مواطن حين يفتح الصلاة وحين يدخل المسجد الحرام الخ: رواه الطبراني۔ ہاتھ نہیں اٹھایا جائے گا مگر سات جگہوں پر، جس وقت نماز شروع کرے اور جس وقت مسجد عرام میں داخل ہو۔ الخ۔

اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ رفع یدین صرف شروع صلاۃ میں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس حدیث میں تکبیر تحریمہ کے وقت ہی نماز میں رفع یدین کا ثبوت ہے اس کے علاوہ کے مقام پر رفع یدین کا ذکر نہیں ہے۔ واضح ہونا چاہئے کہ احادیث میں حضور ﷺ کا رفع یدین پر مواظبت کا ثبوت نہیں ملتا ہے، اور نہ ہی آپ ﷺ کا آخری عمل ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ اس کے برخلاف عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ترک رفع یدین آپ ﷺ کا آخری عمل تھا، کیونکہ عبد اللہ بن مسعود آپ ﷺ کے انتقال کے بعد کونہ علم دین سکھانے کے لئے تشریف لے گئے تھے اور یہ روایت وہیں کی ہے۔

شوافع نے جن احادیث سے استدلال کیا ہے وہ حنفیہ کے خلاف حجت نہیں ہے کیونکہ حنفیہ کا کہنا ہے کہ شروع زمانہ میں رفع یدین مشروع تھا لیکن اب متروک ہے۔ چنانچہ کوئی بھی

(۱) أخرجه مسلم ۱/ ۱۸۱ باب الأمر بالسكون في الصلاة ابوداود ۱/ ۱۰۰ الطحاوی

۱/ ۲۶۵ باب الاشارة في الصلاة لحمد ۵/ ۵۳/ ۱۰۷۔

حدیث رفع یدین آپ ﷺ کا آخری عمل ہونا ثابت نہیں کرتی۔

رفع یدین متروک ہونے پر حنفیہ کی طرف سے ذکر کردہ احادیث دلیل تو ہیں ہی مزید قیاس بھی اسی کی تائید کرتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ شروع اسلام میں جب نماز میں سلام کا جواب دینے کی چلنے پھرنے کی اجازت تھی لیکن آہستہ آہستہ سب منسوخ کر دیا گیا اور نماز کو سکون و طمانیت کے ساتھ پڑھنے کا حکم دیا گیا اور رفع یدین سکون کے منافی ہے۔

ترك رفع یدین کی وجوہ ترجیح: شروع زمانہ اسلام میں دین کے دو مرکز مدینہ اور کوفہ کے علماء ترک رفع یدین کے قائل تھے چنانچہ اسی مدینہ طیبہ میں بیٹھ کر امام مالک جو اہل مدینہ کے علوم کے وارث ہیں فرماتے ہیں:

(۱) لا أعرف رفع یدین فی شیء من تکبیر الصلاة لا فی خفض ولا فی رفع إلا فی افتتاح الصلاة (المدونة الكبرى ۱/۷۱)۔
یعنی میں تکبیر تحریمہ کے سوا نماز کی کسی تکبیر میں رفع یدین کو نہیں جانتا نہ کسی جھکنے کے موقع پر نہ کسی اٹھنے کے موقع پر۔

علامہ عراقی نے شرح تقریب میں امام محمد بن نصر الروزیؒ سے نقل کیا ہے۔

(۲) لانعلم مصرامن الأمصار ترکوا ابدا جماعهم رفع یدین عند الخفض والرفع فی الصلاة إلا أهل الكوفة فكلهم لا یرفع إلا فی الأحرام۔
یعنی ہمیں شہروں میں سے کوئی شہر معلوم نہیں ہے کہ وہاں کے لوگوں نے نماز میں جھکنے اور اٹھنے کے وقت رفع یدین بالاجماع ترک کر دیا ہو سوائے اہل کوفہ کے کہ وہ سب کے سب تحریمہ کے علاوہ کسی جگہ رفع یدین نہیں کرتے۔ یہ وہ کوفہ ہے جن کے اکابرین نے ابن مسعودؓ اور علیؓ سے استفادہ کے علاوہ ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمان رضی اللہ عنہم کے خلافت میں ان سے اور دیگر صحابہ سے استفادہ کرنے کے لئے مدینہ طیبہ حاضری دیتے رہے اگر ترک رفع یدین پر خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ کرام کا عمل نہ ہوتا تو کیا کوفہ کے تمام صحابہ و تابعین ترک رفع یدین پر متفق ہو سکتے تھے؟

(۳) خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ کرام سے ترک رفع یدین کا واضح ثبوت ملتا ہے۔ ان کے مقابلہ میں جن سے رفع یدین منقول ہے وہ زیادہ تر کسن صحابہ ہیں جیسے حضرت ابن عمر اور حضرت ابن زبیرؓ، نیز ابن عمرؓ کے بارے میں مجاہد سے مروی ہے:

أنه لم يرا ابن عمر رفع يديه إلا في التكبير الأولى. لهذا روى كاتبي روايت کے خلاف عمل اس کے روایت کے نسخ پر دلالت کرتا ہے البتہ بعض روایات میں ان سے رفع یدین کا عمل بھی منقول ہے۔

(۴) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کے تمام رواۃ فقیہ ہیں، اور خود ابن مسعودؓ رفع یدین کے تمام روایوں کے مقابلہ میں افتہ ہیں اور حدیث مسلسل بالقطبہ دوسری احادیث کے مقابلہ میں رائج ہوتی ہیں۔

ایک چشم کشا تحریر:

حافظ ابن قیمؒ نے جہر بالتسمیہ کے بارے میں ایک عقل کش بات کہی ہے جو لفظ بلفظ آئین بالجہر اور رفع یدین پر بھی صادق آتی ہے وہ تحریر فرماتے ہیں: ”آنحضرت ﷺ کا معمول مبارک جہر بسم اللہ پڑھنے کا نہیں تھا، یہ کیسے ہو سکتا ہے آپ شب و روز پانچ مرتبہ دوام و استمرار کے ساتھ جہر بسم اللہ پڑھتے ہوں۔ اس کے بعد اکثر امت اس کو ضائع کر دے اور یہ بات اس پر مخفی رہ جائے یہ انتہائی محال بات ہے، بلکہ اگر ایسا ہوا ہوتا تو اس کو بھی نقل کیا جاتا جیسے نماز کی تعداد کو، رکعات کو، قراءت کے جہر و اخفاء کو، مسجدوں کی تعداد کو، ارکان کے مواضع اور انکی ترتیب کو نقل کیا گیا۔“

باب ماجاء فی السؤال والتعوذ علی آية رحمة وعذاب

شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اگر قرأت کے دوران کوئی آیت رحمت آجائے تو اللہ تعالیٰ سے دعاء مانگنا اور اگر کوئی عذاب کی آیت آجائے تو پناہ مانگنا سنت ہے۔
حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک اس قسم کی دعاء کرنا نقل کے ساتھ خاص ہے۔

شوائف وحنابلہ کی دلیل: حذیفہ کی روایت ہے جن میں وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ رحمت کی آیت پر یہ سوچتے تو ٹھہرتے اور دعا مانگتے، اور جب عذاب کی آیت پر پہنچتے تو رکتے اور اللہ سے پناہ مانگتے۔ وما آتی علی آية رحمة الا وقف وسأل وما علی آية عذاب الا وقف وتعوذ۔ (۱) حنفی اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ آپ ﷺ کا یہ عمل صلاۃ تہجد سے متعلق ہے لہذا اس روایت کو شوائف وحنابلہ کا فرض نماز کے ساتھ منسلک کرنا ٹھیک نہیں ہے۔

باب مايقول الرجل إذا رفع رأسه من الركوع

مفرد بالاتفاق سمع الله لمن حمد ۵ اور ربنا لك الحمد کہے گا، امام اور مقتدی کے بارے میں اختلاف ہے۔ اس سلسلے میں تین مسلک ہیں۔

(۱) امام شافعیؒ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں تسبیح و تحمید کو جمع کریں گے۔ جیسا کہ علامہ نوویؒ نے بیان کیا ہے: يستحب الجمع بين هذين الذكرين للإمام والمأموم والمنفرد، (المجموع ۳/۳۷۷)۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن ابی ہریرۃؓ أن النبی ﷺ إذا قال سمع الله لمن حمده، قال اللهم ربنا ولك الحمد۔ الخ (۲)۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ امام تحمید و تسبیح دونوں کہے گا، کیونکہ آپ ﷺ نے دونوں کہا۔ مفرد و مقتدی دونوں کہیں گے اس پر دلیل آپ ﷺ کا ارشاد ”صلوا كما رأيتموني أصلي“ ہے (۳)

(۱) أخرجه مسلم باب الاستحباب تطويل القراءة. ابوداؤد / ۸۷۱ ترمذی / ۲۶۲ النسائی / ۱۷۶ الدارمی / ۲۹۹ البیہقی / ۲ / ۳۱۰ احمد / ۵ / ۳۸۲ فی صلاہ اللیل / ۷۷۲۔ (۲) مسلم / ۴۷۷ ابوداؤد / ۸۴۷ احمد / ۳ / ۸۷ (۳) أخرجه البخاری / ۶۲۸ / ۶۳۰ / ۶۳۱ مسلم / ۶۴۴ ابوداؤد / ۵۸۹ ترمذی / ۲۰۵ ابن ماجہ / ۹۷۹ للنسائی / ۲ / ۹ البیہقی / ۳ / ۲۰ الدارقطنی / ۱ / ۲۷۲ الطحاوی / ۱ / ۲۹۶ احمد / ۱ / ۴۳۶ الدارمی / ۱ / ۲۸۶۔

یعنی آپ ﷺ اپنی امت کو یہ حکم دے رہے ہیں کہ جس طرح میں نماز پڑھوں اسی طرح تم بھی نماز پڑھو، اور حدیث سے یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ تسمیع و تحمید دونوں کہا کرتے تھے، لہذا ہر نمازی چاہے مقتدی ہو یا منفرد دونوں کہے گا۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک امام تسمیع کہے گا اور مقتدی تحمید کہے گا۔
 دلیل: عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده فقولوا اللهم ربنا ولك الحمد (۱)

یعنی جب امام سمع الله لمن حمده کہے تو تم اللہم ربنا ولك الحمد کہو۔ اس میں آپ ﷺ نے امام کا وظیفہ تسمیع بیان فرمایا اور مقتدی کا وظیفہ تحمید بیان فرمایا۔
 تیسرا مذہب امام احمد اور صاحبین کا ہے کہ امام تسمیع و تحمید دونوں کہے گا اور مقتدی صرف تحمید کہے گا اس پر دلیل حدیث مذکور:

إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده فقولوا اللهم ربنا ولك الحمد ہے۔
 اور امام دونوں کہے گا اس کی دلیل:

عن أبي هريرة كان النبي ﷺ إذا قال سمع الله لمن حمده قال اللهم ربنا ولك الحمد. (قد سبق تخريجه)

یعنی آپ ﷺ جب سمع الله لمن حمده کہتے تو اللہم ربنا ولك الحمد کہتے۔
 اسی پر ہمارے یہاں عمل ہے اور یہی عمل بالحدیث کے زیادہ قریب ہے۔

باب ماجاء فی وضع الیدین قبل الركبتین

سجدہ میں جاتے وقت جمہور علماء کے نزدیک پہلے دونوں گھٹنے رکھیں گے پھر دونوں ہاتھ۔

(۱)۔ أخرجه بخاری / ۸۹۶ مسلم / ۴۰۹ ترمذی / ۲۶۷ نسائی / ۲ / ۱۹۶ مامک

۱ / ۸۱ ابوناؤد / ۸۴۸ البیہقی / ۲ / ۹۶ احمد / ۲ / ۴۵۹ الطحاوی / ۱ / ۲۳۸

دلیل: عن وائل بن حجر قال: رأيت رسول الله إذا سجد يضع

ركبتيه قبل يديه وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه (۱)

یعنی آپ ﷺ جب سجدہ کرتے تو اپنے دونوں گھٹنے اپنے دونوں ہاتھوں سے پہلے رکھتے اور جب اٹھتے تو اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں گھٹنے سے پہلے اٹھاتے۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک مسنون طریقہ یہ ہے کہ پہلے دونوں ہاتھوں کو زمین پر رکھے پھر دونوں گھٹنے کو رکھے۔

امام مالکؒ کی دلیل: عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: يعد أحدكم فيبرك في صلواته برك الجمل (۲)۔ بعض روایات میں فلا يبرك كما يبرك البعير کے الفاظ سے صراحت نفی مذکور ہے۔ (۳)

محمد سے پہلے ہمزہ استفہامی انکاری محذوف ہے، یعنی کیا تم میں سے کوئی کمزور ہے جو اونٹ کے بیٹھنے کی طرح بیٹھتا ہے۔ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے پہلے گھٹنے رکھنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت پہلے گھٹنے ہی زمین پر رکھتا ہے۔ اور اونٹ کی طرح بیٹھنے کو ناپسند کیا گیا ہے۔ لہذا گھٹنوں کو پہلے زمین پر نہ رکھنا چاہئے۔

جمہور کہ طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اگر یہ روایت صحیح بھی مان لی جائے تو اس سے ہمارا مسلک ثابت ہوتا ہے نہ کہ امام مالکؒ کا کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت اپنے ہاتھوں کو پہلے زمین پر رکھتا ہے۔ لہذا ممانعت کا مطلب یہ ہوا کہ ہاتھ پہلے نہ رکھے جائیں جیسا کہ اونٹ ہاتھ پہلے رکھتا ہے۔

باب ماجاء في السجود على الجبهة والأنف

پیشانی اور ناک پر سجدہ کرنے کے بارے میں تین مذاہب ہیں۔

(۱) رواہ ترمذی / ۲۶۷ الدارقطنی ۱ / ۳۴۵ - (۲) (۲) ترمذی / ۲۶۸ البیہقی

۱۰۰ / ۳ (۳) أبوداؤد / ۸۴۰ النسائی ۳ / ۲۰۷ البیہقی ۱ / ۹۹ -

امام احمدؒ کے نزدیک سجدہ میں پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا واجب ہے، ان میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرنا درست نہیں ہے۔

دلیل: عن حميد الساعدي رحمۃ اللہ علیہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم كان إذا سجد أمكن أنفه وجبته الأرض، رواه الترمذی / ۲۶۹۔

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کرتے تو اپنی ناک اور اپنی پیشانی کو زمین پر ٹیکتے۔

امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک پیشانی کا ٹیکنا واجب ہے، اور اقتصار علی الأنف جائز نہیں لیکن اقتصار علی الجبہ سے نماز ہو جائے گی لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔

دلیل: عن جابرؓ قال: رأيت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم سجد بأعلى جبهته على قُصاص الشعر وإذا سجد بأعلى جبهته لم يسجد على الأنف. (أخرجه الدارقطني ۱/ ۱۸۵)۔

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پیشانی کے اوپری حصے کے بال کی جڑ پر سجدہ کرتے اور جب اپنے پیشانی کے اوپری حصہ پر سجدہ کرتے تو ناک پر سجدہ نہ کرتے۔

امام ابو حنیفہؒ اور بعض مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ چہرہ کا جو بھی حصہ بہت تعظیم کے ساتھ زمین پر رکھ دیا جائے اس سے سجدہ اداء ہو جاتا ہے۔ البتہ ان کے نزدیک ایسا کرنا مکروہ ہے۔ خلاصہ کلام امام صاحب کے نزدیک سجدہ میں صرف ناک ٹیکنے سے نماز ہو جائے گی۔ امام صاحب کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں سجدہ کا حکم دیا گیا ہے، اور سجدہ کہتے ہیں ”وضع الجبہ علی الارض“ لہذا صرف ناک رکھنے سے یا صرف پیشانی رکھنے سے یہ مفہوم اداء ہو جاتا ہے۔

نوٹ: یہ امام صاحب کا قول قدیم ہے، بعد میں امام صاحب سے صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور یہی حنفیہ کے یہاں مفتی بہ قول ہے کہ اقتصار علی الأنف سے نماز نہیں ہوگی اور اقتصار علی الجبہ (صرف پیشانی پر سجدہ کرنا) سے ہو جائے گی۔

باب ماجاء فی کراہیۃ الاقعاء بین السجدين

اقعاء یعنی دونوں پاؤں کو پنجوں کے بل کھڑا کر کے ایڑیوں پر بیٹھ جانا، دونوں سجدہ کے درمیان ایسا بیٹھنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکروہ ہے۔

البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں سجدوں کے درمیان اقعاء اور افتراش دونوں مسنون ہے۔
دلیل امام شافعیؒ: عن طاؤس قتلنا لابن عباس فی الإقعاء علی القدمین؟
قال: هی السنۃ. (۱) یعنی ہم نے ابن عباسؓ سے اقعاء علی القدمین کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا یہ سنت ہے۔

جمہور کی دلیل: عن علیؑ قال لی رسول اللہ ﷺ لا تقع بین السجدين
(۲) یعنی دونوں سجدوں کے درمیان اقعاء مت کرو۔ اور امام شافعیؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ حدیث ضعیف ہے جیسا کہ خطابیؒ نے کہا، بعض حضرات نے اس کو منسوخ کہا ہے، اور اس کو منسوخ ماننا زیادہ بہتر ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ نسخ کا علم ابن عباسؓ کو نہ ہو۔

باب ماجاء یقول السجدين

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک دونوں سجدوں کے درمیان، اللہم اغفر لی وارحمنی واجبرنی واهدنی وارزقنی، فرائض اور نوافل دونوں میں مسنون ہے۔

دلیل: عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ کان یقول بین السجدين اللہم

(۱) رواہ الترمذی / ۲۸۳ مسلم باب جواز الاقعاء علی الکعبین، ابوداؤد / ۸۴۵ البیہقی

۱۲۲ / ۲ / ۲۷۱۔ (۲) أخرجه الترمذی / ۲۸۲ ابن ماجہ / ۸۹۰۵ / ۸۹۴

البیہقی عن انس / ۱۲۰ وأخرجه الحکم عن سمرہ بن جندب / ۲۷۲

اغفرلی وارحمنی واجہرنی واهدنی وارزقنی (۱)

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک فرائض میں دونوں سجدوں کے درمیان کوئی ذکر مسنون نہیں ہے۔ حدیث مذکور نوافل کے بارے میں ہے۔ کیونکہ جراحادیت صفة الصلاة کے بارے میں منقول ہیں ان میں سے کسی میں بھی اس کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک اس کا فرائض میں بھی پڑھنا جائز ہے بلکہ بعض اس کو پڑھنا سنت قرار دیتے ہیں۔ لہذا اگر کوئی اسکو پڑھتا ہے تو مسنون ہی ہوگا۔

باب ماجاء فی جلسة الاستراحة

جلسہ استراحت یعنی دونوں سجدوں کے بعد پہلی اور تیسری رکعت میں تھوڑا بیٹھنا پھر کھڑا ہونا۔
امام شافعیؒ کے نزدیک جلسہ استراحت مسنون ہے۔

دلیل: عن مالك بن الحويرث الليثي: أنه رأى النبي ﷺ يُصلي فكان إذا كان في وتر من صلاته لم ينهض حتى يستوي جالساً۔ (لفظه للترمذی)
یعنی جب آپ ﷺ اپنی نماز کے طاق (پہلی اور تیسری) رکعت میں ہوتے تو نہ اٹھتے یہاں تک کہ سیدھا بیٹھ جاتے۔ (۲)

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جلسہ استراحت مسنون نہیں ہے بلکہ افضل یہ ہے کہ سجدہ کے بعد فوراً کھڑا ہو جائے۔

جمہور کی دلیل مسی فی الصلاة کی حدیث ہے جس میں آپ ﷺ نے حضرت غلام بن رافع کو نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے سجدہ کی تعلیم کے بعد فرمایا:

(۱)۔ رواہ الترمذی / ۲۸۹ ابوداؤد / ۸۵۰ ابن ماجہ / ۸۰۸ البیہقی ۲ / ۱۲۲ المحکم

۱ / ۲۷۱۔ (۲)۔ أخرجه البخاری / ۸۲۳ ترمذی / ۲۸۷ ابوداؤد / ۸۴۴ النسائی

ثم ارفع حتى تستوى قائمًا ثم افعَلْ ذاك في صلوتك كلها. (قد سبق تخريجه في كتاب الطهارة مصل فلنك لم تصل).

اس میں آپ ﷺ نے سجدہ کے بعد سیدھا کھڑا ہونے کا حکم دیا نیز اس طرح پوری نماز میں کرنے کا حکم دیا ہے، لہذا سجدہ کے بعد فوراً کھڑا ہونا افضل ہے۔
حنفیہ، شوافع کی دلیل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ آپ ﷺ نے جو جلسہ استراحت کیا وہ حالتِ ضعف یا حالتِ تعب پر محمول ہے۔

باب ماجاء في التشهد

تشہد کے الفاظ مختلف صحابہ سے مروی ہیں جن کے الفاظ میں تھوڑا تھوڑا فرق ہے۔ ان میں سے جو بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت کے بارے میں اختلاف ہے۔
امام شافعیؒ نے ابن عباس کے تشہد کو اختیار کیا ہے۔

دلیل: عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن، فكان يقول: التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله، سلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله (۱)

امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروقؓ کے تشہد کو اختیار کیا ہے۔
دلیل: عن عبد الرحمن بن القاري أنه سمع عمر بن الخطاب وهو على المنبر يعلم الناس التشهد، يقول: التحيات لله الزاكيات لله الطيبات

(۱) إرواه الترمذی / ۲۸۹ مسلم / ۴۰۳ ابوداؤد / ۹۷۴ النسائی / ۲ / ۲۴۲ البيهقی

الصلوات لله السلام عليك أيها النبي (باقی حقیوں کی طرح) أخرجه مالك في
موطأ، ۵/۷۲۔

حنفیہ و حنابلہ نے ابن مسعودؓ کے معروف تشہد کو اختیار کیا ہے۔

دلیل: عن عبد الله بن مسعود قال: علمنا رسول الله ﷺ إذا قعدنا
في الركعتين أن نقول: التحيات لله والصلوات والطيبات، والسلام عليك
أيها النبي ورحمة الله وبركاته، والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
وأشهد الله الخ: (۱)

ابن مسعودؓ کے تشہد کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ یہ حدیث اصح مافی الباب ہے، اور اس کے متعدد
روایتوں میں کہیں بھی ایک لفظ کا اختلاف نہیں ہے، جبکہ دوسرے تمام تشہد میں الفاظ کا اختلاف
موجود ہے۔ تشہد بالاتفاق واجب ہے البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت سنت کی ہے۔

باب كيف الجلوس في التشهد

التحيات میں کیسے بیٹھنا چاہئے احادیث میں اس کے دو طریقے مروی ہیں۔

(۱) افتراش: یعنی بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر سرین رکھنا اور دایاں پاؤں کھڑا کرنا۔

(۲) توزک: یعنی سرین زمین پر رکھنا اور دونوں پاؤں زمین پر بچھا کر دائیں جانب نکالنا

اس سلسلے میں تین مذاہب ہیں۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک تشہد اول (دوسری رکعت) میں افتراش، اور
تشہد ثانی (چوتھی رکعت) میں توزک، اور جس نماز میں ایک ہی تشہد ہو جیسے فجر کی اور جمعہ کی نماز

(۱) أخرجه البخاری / ۸۳۱ مسلم / ۴۰۲ ابوداؤد / ۹۶۸ ترمذی / ۲۸۸ النسائی

۲ / ۲۴۱ ابن ماجہ / ۸۹۹ الدارمی / ۱ / ۳۰۸ الطحاوی / ۱ / ۲۶۲ البيهقي / ۲ / ۱۵۳ احمد

اس میں امام احمدؒ کے نزدیک افتراش مستحب ہے، اور امام شافعیؒ کے یہاں اس میں بھی تورک مستحب ہے۔ كما قال النووي: يستحب في التشهد الأول مفترشا والثاني متوركا (المجموع ج ۳ ص ۱۲)۔

دلیل: عن أبي حميد أنه وصف صلاة النبي ﷺ قال: فإذا جلس في الركعتين جلس على رجله اليسرى وينصب اليمنى. فإذا جلس في الركعة الأخيرة قدم رجله اليسرى ونصب الأخرى، وقعد على مقعدته (۱)

یعنی آپ ﷺ جب دو رکعت پر بیٹھتے تو اپنے دائیں ہر کو کھڑا کر کے بائیں ہر پر بیٹھتے پھر جب اخیر رکعت میں بیٹھتے تو اپنے بائیں ہر کو نکال کر اور دوسرے ہر کو کھڑا کر کے اپنے سرین پر بیٹھتے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مطلقاً ہر رکعت میں تورک مستحب ہے یعنی دونوں پاؤں نکال کر سرین پر بیٹھنا، حنفیہ عورت کے حق میں اسی کے قائل ہیں۔

دلیل امام مالکؒ: عن عبدالله بن زبير أن النبي كان إذا قعد في الصلاة جعل قدمه اليسرى بين فخذه وساقه وفرش قدمه اليمنى، (۲)

اس حدیث میں آپ کا عمل مطلق تورک بیان کیا گیا ہے۔ لہذا تشہد میں مطلقاً تورک افضل ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً افتراش افضل ہے، وقال أبو حنيفة والثوري يجلس فيهما مفترشا (المجموع ج ۳/۱۱۳)

دلیل: عن عائشة أن النبي ﷺ كان يفرش رجله اليسرى ينصب اليمنى / البيهقي ۱/۱۱۳،

(۱) أخرجه البخاري، ترمذي ۲۹۲، أبو داود باب من ذكر التورك في الرابعة

۹۰۹- (۲) برواه مسلم ۵۷۹۰، أبو داود ۹۸۹، النسائي ۳۷/۳، الدارقطني ۲۴۹/۱۔

یعنی آپ ﷺ اپنے سر کو بچاتے اور دائیں سر کو کھڑا رکھتے۔ نیز حضرت وائل بن حجر سے بھی افتراش کی روایت مروی ہے، (رواہ الترمذی ۲۹۱، ابودالد ۹۵۳) نیز حنیف کا استدلال مسی فی الصلاۃ والی روایت سے بھی ہے جس میں آپ ﷺ نے اس کو تشہد میں کھیت جلوس میں افتراش کا حکم دیا اور وہ روایت صحاح ستہ میں منقول ہے۔ نیز مردوں کیلئے افتراش باعتبار نشاط کے زیادہ بہتر ہے۔

باب ماجاء فی التسليم فی الصلاة

اس باب سے دو اختلافی مسئلے متعلق ہیں (۱) سلام کا حکم من حیث الفرض والوجوب جس کا ذکر (باب ماجاء فی تحریمہا التکبیر وتحلیہا التسليم) میں گذر چکا۔ دوسرا عدد سلام کا اختلاف۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نماز میں مطلقاً امام، مقتدی اور منفرد پر دو دو سلام واجب ہیں، ایک دائیں جانب دوسرا بائیں جانب۔

امام مالک کے نزدیک امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام کرے اور اس کے بعد تھوڑا سا دائیں جانب متوجہ ہو جائے۔ اور مقتدی تین سلام پھریں۔ اپنے چہرہ کے سامنے امام کو جواب دینے کیلئے، پھر ایک سلام دائیں جانب اور دوسرا سلام بائیں جانب۔

دلیل: یحییٰ بن عاتشہ أن رسول اللہ ﷺ کان یسلم فی الصلاة تسلیمة واحدة تلقاء وجهه ثم یعیل إلى الشق الأيمن شیخاً (رواہ الترمذی ۲۹۶)۔

جمہور کی دلیل عن عبداللہ بن مسعود عن البنی ﷺ أنه کان یسلم عن یمینہ وعن یسارہ (رواہ الترمذی ۲۹۴) اور جس روایت سے امام مالک نے استدلال کیا ہے وہ حدیث ضعیف ہے زہیر بن محمد روای کے منکر الاحادیث ہونے کی وجہ سے کما صرح البخاری۔ نیز اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو احادیث میں تعارض رفع کرنے کی وجہ سے یہ کہا جائے گا

کہ ہو سکتا ہے آپ نے دوسرا سلام آہستہ سے کہا ہو جس کو روای نہ سن سکا ہو اور آپ کا عمل ایک سلام میان کر دیا ہو کیونکہ اس حدیث کی راوی حضرت عائشہؓ ہیں جو عورتوں کے صف میں سب سے پیچھے رہا کرتی تھیں۔

باب فی الصلاة علی النبی فی القعدة الاخيرة

قعدة اخیرہ میں درود شریف پڑھنا جمہور علماء کے نزدیک مسنون ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک درود قعدة اخیرہ میں پڑھنا فرض ہے۔

امام شافعیؒ کے دلیل: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (الأحزاب الآية ۵۶)۔

جمہور اس آیت کو نماز کے سلسلے میں استحباب پر محمول کرتے ہیں، البتہ زندگی میں ایک مرتبہ درود شریف مطلق پڑھنے کے وجوب کا ہر کوئی قائل ہے، لیکن نماز میں صرف امام شافعیؒ وجوب کے قائل ہیں ان کے اکثر اصحاب اس کے مخالف ہیں۔ (انظر معارف السنن ۲۹۰/۴، تفسیر قرطبی ۱۷۷/۷)۔

باب ما جاء فی القراءة خلف الإمام

قرأت فاتحہ خلف الإمام انتہائی معرکہ الآراء مسائل میں سے ہے یہ مسئلہ ابتداءً اسلام سے ہی مختلف فیہ ہوتا چلا آ رہا ہے اور اس پر فریقین کی جانب بہت سے رسائل لکھے گئے ہیں جن کو اگر جمع کیا جائے تو سیکڑوں جلدوں میں جمع ہوں، یہاں ہم ان کے اختلافات اقتصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان کے دلائل کے ساتھ نقل کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک قرأت خلف الإمام سری اور جہری دونوں نمازوں میں واجب

ہے۔ البتہ ان کا قول قدیم جہری نمازوں میں عدم وجوب ہی کا تھا۔

امام مالک اور امام احمد کے نزدیک جہری نمازوں میں فاتحہ خلف الإمام واجب نہیں ہے۔ قال مالک وأحمد وإسحاق لا يقرأ في الجهرية وتجب القراءة في السرية۔ (شرح المہذب ۳/۳۱۲)۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنا جہری نماز ہو یا سری دونوں میں مکروہ تحریمی ہے لیکن امام محمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جہری میں مکروہ اور سری میں مستحب ہے۔ امام شافعی کی دلیل: عبادة بن الصامت کی مشہور روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفتح الكتاب۔ (۱)

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث معلول ہے کیونکہ اس کو محمد بن اسحاق مدلس نے ”عس“ کے ذریعہ روایت کیا ہے اور ان کا معنی محدثین کے نزدیک لائق اعتبار نہیں۔ نیز اس کی سند میں شدید اضطراب ہے، اور متناً بھی اضطراب ہے، کیونکہ متناً تقریباً بہ تیرہ مختلف الفاظ سے منقول ہے یہ حدیث شوافع کی سب سے مضبوط ترین دلیل ہے اس کے علاوہ اور کوئی حدیث فاتحہ خلف الإمام پر صراحت کے ساتھ دال نہیں ہے اور جو صراحت کے ساتھ دال ہیں وہ ضعیف ہیں۔

حنفیہ کے دلائل: حنفیہ کی سب سے پہلی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے۔

﴿وَإِذَا قَرَأَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَكُمْ تَرَحْمُونَ﴾ یعنی جب قرآن پڑھا جائے تو غور سے سنو اور خاموش رہو تا کہ تم رحم کئے جاؤ۔ اس پر شافعیہ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نہیں ہے بلکہ خطبہ کے بارے میں ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس پر تقریباً اجماع ہو گیا ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں ہی ہے۔ علامہ ابن تیمیہ بھی اس مسئلہ میں احناف کے ساتھ کھڑے نظر آتے ہیں وہ فرماتے ہیں: وقد استغفا

(۱) أخرجه البخاری ۷۰۶، مسلم ۳۹۴، أبو داؤد ۸۲۲، ترمذی ۲۴۷، النسائی ۹۰۹، أحمد ۲۲۲۴۰، الدارمی ۲۸۳/۱، الدار قطنی ۳۲۱/۱، البيهقی ۳۸/۲۔

عن عن السلف أنها نزلت في القراءة في الصلاة (لقاوی ابن جیسہ ج ۲۳ ص ۲۶۹)۔
یعنی سلف سے یہ بات شہرت کے ساتھ منقول ہے کہ یہ آیت قراءت فی الصلاة کے
بارے میں نازل ہوئی۔ نیز امام احمد نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ یہ آیت قراءت فی الصلاة کے
بارے میں ہے۔ چنانچہ ابن قدامہ رقمطراز ہیں۔ قال احمد فی رواية أبي داود أجمع
الناس على أن هذه الآية نزلت في الصلاة والخطبة. (المغنی ج ۱ ص ۵۶۴)۔

یعنی ابوداؤد کی ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ نے فرمایا کہ اس پر لوگوں کا اجماع ہے کہ یہ
آیت نماز اور خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی۔ یعنی خطبہ اور نماز کے درمیان خاموش رہنا چاہئے۔
حنفیہ کی دوسری دلیل: ابوموسیٰ اشعریؓ کی طویل روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ
نے صحابہ کرام کو نماز سکھاتے ہوئے فرمایا: إذا صليتم فأقيموا صفوفكم ثم ليؤمكم
أحدكم فإذا كبر فكبروا وإذا قرأ فانصتوا الخ۔ (رواہ مسلم)۔

یعنی جب تم نماز پڑھنے کا ارادہ کرو تو اپنی صفوں کو درست کرو، پھر تم میں سے کوئی ایک
امامت کرے، پھر جب امام تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قراءت کرے تو تم خاموش
رہو۔ یہ حدیث بھی حنفیہ کے مذہب پر صریح ہے کہ امام کے قراءت کرتے وقت مقتدی کو خاموش
رہنا چاہئے لہذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مقتدیوں پر قراءت فاتحہ واجب نہیں۔

تیسری دلیل: عن جابر عن النبي ﷺ قال من صلى خلف الإمام فإن

قراءة الإمام له قراءة. (۱)

چوتھی دلیل: حدیث عائشہؓ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن فأرشد الله الأئمة وغفر للمؤذنين
لہذا جب امام ضامن ہے تو وہ قراءت وغیرہ کرے گا تو اس کی قراءت مقتدی کی جانب

سے کافی ہو جائے گی۔ اس کے علاوہ اور دیگر احادیث حنفیہ کی مستدل ہیں جس میں سے اکثر پر اعتراض کیا گیا ہے اور ان کے متصل جواب دیئے گئے ہیں، تفصیل کیلئے دیکھئے (مدۃ القاری و معارف السنن)۔

امام کے پیچھے عدم قراءت تقریباً اسی (۸۰) محلہ کرام سے ثابت ہے، خلفاء راشدین کا عمل بھی اسی پر تھا جس سے احناف کے مذہب کی ترجیح ہوتی ہے۔ سری نمازوں میں حنفیہ کے نزدیک فاتحہ خلف الامام مکروہ ہے۔ لیکن امام محمد سے ایک روایت اس کے استحباب کی ہے بعض حنفیوں کا عمل بھی اس پر ہے حتیٰ کہ بعض اکابر دیوبند بھی سری نمازوں میں اس کے استحباب کے قائل ہیں اور یہی رائج ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب تشدید ید الرجال إلى المساجد

مساجد میں سب سے افضل مسجد حرام ہے، جس میں ایک لاکھ نمازوں کا ثواب ملتا ہے، اس کے بعد مسجد نبوی ﷺ ہے، پھر مسجد اقصیٰ ہے، لہذا حصول ثواب و فضیلت کیلئے ان مساجد کیلئے رخت سفر باندھا مستحب ہے، اس کے علاوہ تمام مساجد افضلیت میں برابر ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا لا تشد الرجال إلا إلى ثلاثة مساجد مسجد الحرام و مسجدی هذا و مسجد الاقصیٰ۔ (رواہ الترمذی ۳۲۵)

یعنی رخت سفر صرف انہیں تینوں مساجد کیلئے باندھا جائے گا، اسی حدیث کی بناء پر امام تیمیہ اور قاضی عیاض مالکی نے زیارت قبور کیلئے سفر کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، یہاں تک کہ روضۃ الطہر کی زیارت کیلئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا۔

دلیل: علامہ تیمیہ کا استدلال اسی حدیث سے ہے وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں استثناء مفرغ ہے لہذا یہاں مستثنیٰ منہ ظروف ہے، تقدیر عبارت یوں ہے ”لا تشد الرجال إلى فئس إلا إلى ثلاثة مساجد“ لہذا ان تینوں مساجد کے علاوہ کسی بھی چیز کیلئے (بیعت

ثواب) سفر کرنا ممنوع ہوگا، لیکن جمہور کے نزدیک روضہ اقدس کی زیارت کیلئے سفر کرنا جائز ہے۔
 دلیل جمہور: یکما حدیث ہے جمہور کہتے ہیں کہ یہاں مستحی منہ الی شئی محذوف نہیں ہے
 بلکہ یکما مستحی منہ الی مسجد محذوف ہے تقدیری عبارت یوں ہوگی ”لا تشد الرحال الی مسجد
 إلا الی ثلاثة مساجد“ یعنی ان تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد کیلئے رخت سفر نہ باندھا جائے گا۔
 یعنی تین مساجدوں کے علاوہ کسی مسجد کی طرف فضیلت کی نیت سے سفر کرنا جائز نہیں ہے اگر
 الی شئی مستحی مانیں تو بھر علم، جہاد وغیرہ کیلئے سفر کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور رہا مسئلہ روضہ اطہر کا تو اس کی
 فضیلت کے بارے میں متعدد احادیث مروی ہیں قال النبی ﷺ: من زار قبری وجبت
 له شفاعتی (البیہقی) دوسری حدیث ہے من حج ولم یزرنی فقد جفانی (البیہقی) یہ
 حدیثیں اگرچہ ضعیف ہیں لیکن امت کا تعامل اس کی تائید کرتا ہے۔

باب لا یقطع الصلاة إلا الكلب والحصار والمرأة

امام احمدؒ کے نزدیک کلب اسود، گدھا اور عورت کا مصلی کے سامنے سے سترہ نہ ہونے
 کی حالت میں گزرتا اس کی نماز کو فاسد کر دیتا ہے۔ جب کہ جمہور کے نزدیک اس صورت میں
 نماز فاسد نہیں ہوگی۔

دلیل احمدؒ: ان کا استدلال عبداللہ بن صامت کی روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں ابوذرؓ
 کو یہ کہتے ہوئے سنا: قال رسول اللہ ﷺ: إذا صلی الرجل ولیس بین یدیه
 کآخرۃ الرجل أو کواسطۃ الرجل قطع صلاتہ الکلب الأسود، والمرأة،
 والحصار، (۱)۔ یعنی جب آدمی نماز پڑھے اور اس کے سامنے کجاوے وغیرہ کے مانند (آڑ) نہ
 ہو تو اس کی نماز کالا کتا، عورت اور گدھا فاسد کر دیں گے۔

جمہور کی دلیل: عن عائشۃؓ قالت: رسول اللہ ﷺ لیصلی وأنی

لَمُعْتَرَضَةٌ بَيْنَ يَدَيْهِ اعْتَرَا ضَ الْجَنَازَةَ الْخ (نسائی، بخاری)۔

یعنی حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھتے اور میں ان کے سامنے جنازہ کی طرح پڑی رہتی۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں گدھی پر سوار ہو کر کے آیا اور نبی ﷺ اپنے اصحاب کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے ہم اہل صف کے سامنے پہنچ گئے۔ فموت (أتان) بین أیدیہم فلم تقطع صلاتہم (الفاظ ترمذی ۳۳۶)۔

یعنی وہ گدھی ان کے سامنے سے گزری لیکن ان کے نماز کو فاسد نہیں کیا۔

جمہور احمد کی مستدل حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ وہاں قطع سے مراد قطع الوصل

بین المصلی وربہ ہے یعنی ان چیزوں کا گذر خشوع و خضوع کے قطع کا باعث ہوتا ہے۔

باب ماجاء فیمن صلی لغير القبلة ثم علم

اگر کوئی شخص تاریکی میں یا سمت قبلہ سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے غور و فکر کے بعد نماز پڑھ لیا لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھا ہے تو آیا اس کی نماز واجب الاعادہ ہوگی یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک نماز واجب الاعادہ ہوگی۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نماز ہو جائے گی البتہ امام مالک کے نزدیک اگر وقت باقی ہے تو

اعادہ مستحب ہے

دلیل امام شافعیؒ: ﴿تولوا وجوهکم شطر المسجد الحرام﴾ یہ آیت بالاتفاق

نماز مسجد حرام کی جانب منہ کر کے پڑھنے کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور استقبال قبلہ رکن صلاۃ میں سے ہے، لہذا اس کے فوت ہونے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

دلیل جمہور: ابو ربیعہؒ کہتے ہیں کہ ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ ایک تاریک رات میں

سفر پر تھے اور قبلہ کا رخ ہم میں سے کسی کو معلوم نہیں ہوا تو ہم میں سے ہر ایک نے اپنے حال پر نماز

پڑھ لی اور جب اس کا ذکر ہم نے نبی ﷺ سے کیا تو آپ ﷺ پر یہ آیت نازل ہوئی ﴿فَأَمَّا تَمَثَّلُوا لَمْ يُخَفِّفْ﴾ (ترمذی ۲۴۲)۔

نیز جمہور ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَكْفِي نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ کے آیت کے بموجب کہتے ہیں
ست قبلہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے وہ معذور ہے لہذا اس کی نماز ہو جائے گی۔

باب ماجاء في الصلاة فوق بيت الله

خاتہ کعبہ کے اوپر نماز پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً نماز ہو جائے گی، البتہ مکروہ ہے۔
امام مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک کوئی نماز نہیں ہوگی البتہ امام احمد کے یہاں نوافل
اداء ہو جائیں گے۔

دلیل مالکؒ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ يُصَلَّى فِي سَبْعَةِ مَوَاطِنَ (أَحَدُ مِنْهَا
فَوْقَ ظَهْرِ بَيْتِ اللَّهِ) (أَخْرَجَهُ ترمذی ۳۴۶)، یعنی آپ ﷺ نے سات جگہوں پر نماز
پڑھنے سے منع فرمایا (ان میں سے ایک خاتہ کعبہ کے اوپر ہے)

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں نماز پڑھنے سے منع کرنا صرف سوء ادب کی وجہ سے ہے نہ کہ اس
کے ادا نہ ہونے کی وجہ سے لہذا اگر نماز پڑھ لی جائے تو نماز ہو جائیگی، لیکن مکروہ ہوگی۔

باب ماجاء في الصلاة ومعاطن الإبل

اونٹ کے باڑے میں پاک صاف جگہ دیکھ کر کوئی نماز پڑھ لے تو جمہور کے نزدیک نماز
ہو جائے گی۔

امام احمدؒ کے نزدیک نماز نہیں ہوگی۔

دلیل: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: صَلُّوا فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ وَلَا

تصلوا فی أعطان الإبل (۱)

یعنی بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھو، لیکن اونٹ کے باڑے میں نماز نہ پڑھو۔
 جمہور کہتے ہیں کہ اونٹ شریعہ جانور ہوتا ہے اور خوف یہ ہے کہ حالت صلاۃ میں نقصان پہنچا دے، اس لئے احتیاطاً اس میں نماز نہیں پڑھنی چاہئے اور آپ ﷺ کا یہ ارشاد شفقت ہے نہ کہ حکم شرعی کے اعتبار سے ہے، لہذا اگر کوئی طہارت کو ملحوظ رکھتے ہوئے نماز پڑھتا ہے تو اس کی نماز ہو جائے گی۔

باب رد السلام بالاشارة فی الصلاة

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز میں اشارہ سے سلام کا جواب دینا مکروہ ہے۔
 ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے بلکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مستحب ہے۔
 ائمہ ثلاثہ کا استدلال صہیب کی روایت سے ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں مردت برسول اللہ ﷺ وهو یصلیٰ فسلمت فردا إلى إشارة (۲)
 یعنی میں آپ کے پاس سے گزرا اور آپ نماز میں مشغول تھے پھر میں نے آپ ﷺ سے سلام کیا تو آپ ﷺ نے سلام کا جواب اشارہ سے دیا۔

حنفیہ کا استدلال: ابن مسعودؓ کی روایت سے ہے وہ کہتے ہیں کہ فسلمت علیہ فلم یسرد علی یعنی میں نے آپ ﷺ سے سلام کیا (آپ حالت نماز میں تھے) لیکن آپ ﷺ نے میرے سلام کا جواب نہیں دیا۔ یہ نفی کی روایت ہے اس کو اثبات کی روایت پر ترجیح ہوگی نیز پہلی حدیث

(۱) ترمذی ۲۴۶، یہ حدیث ابن مغفل الرقی اور جابر ابن سرہ سے بھی مروی ہے أخرجه مسلم باب
 الوضوء من لحوم الإبل ۳۶۰، ابن ماجہ ۷۶۸، النسائی ۵۶۲، البيهقی ۴۹۹،
 الطحاوی ۳۸۴۳۱، احمد ۹۸۰۵۔ (۲) ابوداؤد ۹۲۱، ترمذی ۳۶۷، النسائی ۱۱۸۵،
 احمد ۳۳۲۔

ابتداء اسلام پر محمول ہوگی کیونکہ اس وقت سلام کا زبان سے جواب دینا بھی جائز تھا اور یہ حدیث ابن مسعود کے جثہ سے تشریف لانے کے بعد کی ہے اس لئے یہ ابن مسعود کی روایت اس کیلئے ناسخ ہوگی نیز حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: من أشار فی صلاتہ إشارة تفہم عنه فلیعد صلاتہ (۱) یعنی جس نے نماز میں قابل فہم اشارہ کیا تو وہ اپنی نماز کا اعادہ کرے۔

باب ماجاء فی سجدة السهو

سجدة سہو قبل السلام افضل ہے یا بعد السلام؟

ابو حنیفہؒ کے نزدیک سجدة سہو مطلقاً بعد السلام ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک سجدة سہو قبل السلام ہے۔ امام احمد کے نزدیک آپ ﷺ سے جہاں قبل السلام سجدة سہو ثابت ہے وہاں قبل السلام اور جہاں بعد السلام ثابت ہے وہاں بعد السلام سجدة سہو کیا جائے گا اور جن میں نہیں ثابت ہے اس میں سجدة سہو قبل السلام کیا جائے۔ خلاصہ کلام ان کا مذہب امام شافعی کے مطابق ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اگر سجدة سہو کسی نقصان کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو سجدة سہو قبل السلام ہوگا اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو سجدة سہو بعد السلام ہوگا۔

دلیل امام شافعیؒ واحمدؒ: عن بحیۃ الأسدی أن النبی ﷺ قام فی صلوۃ الظهر وعلیہ جلوس فلما أتم صلاتہ سجد سجدتین یکبر فی کل سجدة وهو جالس قبل أن یسلم۔ (۲)

آپ ﷺ نے ظہر کی نماز کے لئے قیام کر دیا حالانکہ آپ پر بیٹھنا لازم تھا، جب آپ ﷺ نے

(۱) أخرجه ابوداؤد ۹۴۴ الدار قطنی ۸۳/۲۔ (۲) الترمذی ۳۹۱ البخاری

۱۲۳۰/ مسلم باب السهو فی الصلاة والسجود له / ۵۷۰ ابوداؤد / ۱۰۳۴ النسائی

۱۹/۳ ابن ماجہ / ۱۲۰۶ مالک / ۱۶/۱ البیہقی / ۳۳۳ احمد / ۱۶۶۔

اپنی نماز کو پورا کیا تو حالت جلوس میں سلام پھیرنے سے پہلے دو سجدہ کیا اور ہر سجدہ میں تکبیر کہی۔
دلیل مالک: امام مالک فرماتے ہیں کہ سجدہ سہو سقوط واجب کی تلافی کے لئے ہے، قاعدہ
 تو یہی ہے کہ سجدہ سہو بعد السلام کیا جائے لیکن اگر نماز میں کسی نقصان کی وجہ سے سجدہ سہو واجب
 ہوا ہے۔ تو بہتر یہ ہے کہ سجدہ سہو قبل السلام کیا جائے تاکہ سقوط واجب کی تلافی کے ساتھ ساتھ نماز
 کے نقصان کی تلافی نماز کے اندر ہو جائے۔

حنفیہ کی دلیل: (۱) عبد اللہ بن مسعود سے مروی ہے۔ **إِذَا شَكَ أَحَدُكُمْ**
فِي صَلَاتِهِ فَلْيَتَحَرَّ الصَّوَابَ فَلْيَتِمَّ عَلَيْهِ ثُمَّ يَسْلُمُ ثُمَّ يَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ
 (۱) یعنی جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک واقع ہو جائے تو صحیح بات میں غور کرے پھر اسکو
 پورا کرے پھر سلام پھیرے پھر دو سجدہ کرے۔

(۲) عبد اللہ بن جعفر سے مروی ہے، **قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ شَكَ فِي**
صَلَوْتِهِ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا يَسْلُمُ. (۲)
 یعنی جو شخص اپنی نماز میں شک کرے تو چاہئے کہ وہ سلام پھیرنے کے بعد دو سجدہ کرے
 ۔ نیز اس کے علاوہ اور دیگر احادیث قولی و فعلی حنفیہ کے مذہب پر دال ہیں چنانچہ حدیث ذوا
 لیدین میں سجدہ سہو بعد السلام کا ذکر ہے، جب کہ شافعیہ کی دلیل احادیث فعلی ہیں جو تاویل کا بھی
 احتمال رکھتی ہیں۔

باب فیمن زاد الركعة الخامسة في الركعة الأخيرة

اگر کوئی بقدر تشہد بیٹھے بغیر پانچویں رکعت پڑھ لے تو اسکا کیا حکم ہے؟۔

- (۱). أخرجه البخاری باب التوجه الى القبلة ۵۸/۱ ومسلم فی باب السهو فی الصلاة
 ۲۱۲/۱ النسائی فی السهو باب التحری ۱۸۴/۱، ابوداؤد باب إذا صلی خمسا
 ۱۵۳/۱ ابن ماجه باب من سجدهما بعد السلام ۸۶/۱ (۲) ابوداؤد باب من قال بعد
 التسليم ۱۵۵/۱ النسائی باب التحری ۱۹۵۴/۱ احمد ۲۰۵/۱ البیهقی ۳۶۲/۱

امام ابوحنیفہ کے نزدیک نماز نہیں ہوگی اس کو چوتھی رکعت پڑھ لینی چاہئے تاکہ وہ نفل ہو جائے۔

دلیل: کیونکہ اخیر رکعت میں بقدر تشہد بیٹھنا فرض ہے اور چوتھی رکعت میں بقدر تشہد بیٹھے بغیر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا، لہذا ترک فرض کی وجہ سے اس کی نماز نہیں ہوگی۔
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر سجدہ سہو کر لے تو نماز ہو جائے گی۔

دلیل: عن ابن مسعود أن النبی ﷺ صلی الظهر خمسا فقیل له: أزيد فی الصلاة أم نسيت؟ فسجد سجدتين بعد ما سلم. (۱) یعنی آپ ﷺ نے پانچ رکعت ظہر پڑھائی تو آپ ﷺ سے کہا گیا کیا نماز میں زیادتی کر دی گئی یا آپ بھول گئے؟ تو آپ ﷺ نے سلام پھیرنے کے بعد دو سجدہ کیا۔ لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں احتمال ہے کہ آپ ﷺ چوتھی رکعت میں بقدر تشہد بیٹھے ہوں اور آخری رکعت میں بقدر تشہد بیٹھنے سے ہمارے یہاں بھی سجدہ سہو کے بعد نماز ہو جائے گی۔ لہذا یہ حدیث ہمارے خلاف حجت نہیں ہو سکتی۔

باب فیمن یشک فی الزیادة والنقصان

یعنی کسی شخص کو تعداد رکعت کے بارے میں شک ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بناء علی الاقل واجب ہے مثلاً تیسری رکعت یا چوتھی رکعت کے بارے میں شک ہے تو تیسری رکعت مانی جائے گی اور اس میں بیٹھنا بھی ضروری ہوگا کیونکہ اس کے چوتھی رکعت ہونے کا احتمال ہے، اور سجدہ سہو بھی لازم ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک مشکک فی رکعة الصلاة تحریر کرے جس کی طرف گمان غالب ہو اس پر عمل کرے، اور اگر کسی جانب گمان غالب نہ ہو تو اس کا وہی حکم ہے جو ائمہ ثلاثہ کے

(۱) أخرج الترمذی باب ملجہ فی السہو بعد السلام والكلام ۱/۵۳ البخاری فی السہو

باب النقصان خمساً ۱/۱۶۳ مسلم ۱/۲۱۲ ابن ماجہ ۱/۸۵ النسائی ۱/۱۸۵

نزدیک ہے فریقین کے مذہب میں صرف فرق اتنا ہے کہ ائمہ ثلاثہ غالب گمان کا اعتبار نہیں کرتے اور امام ابوحنیفہ غالب گمان کا اعتبار کرتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن سعید عن ابی ہنی رضی اللہ عنہ قال: إذا صلى أحدكم فلم يسركيف صلى فليسجد سجدتين (۱)۔ یعنی جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے پھر اسے معلوم نہ رہا کہ کیسے اس نے نماز پڑھی تو وہ دو سجدہ کرے۔

ابوحنیفہ کی دلیل: ابن مسعود کی روایت ہے: إذا شك أحدكم في صلاته فليتحرر الصواب الخ۔ نیز ابوحنیفہ کے مذہب پر عمل کرنے سے دونوں حدیثوں پر عمل ہو جائے گا۔

باب ماجاء في الكلام في الصلاة

امام ابوحنیفہ و احمد کے نزدیک کلام فی اضطراب مفسد صلاۃ ہے، عمدہ ہو یا نسیان، جہل عن الحکم ہو یا غلط یا اصلاح صلاۃ کیلئے ہو یا اس کے لئے نہ ہو۔ لیکن امام احمد بن حنبل کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر نماز مکمل سمجھ کر کلام کیا ہو اور نماز مکمل نہ ہوئی ہو تو یہ کلام مفسد صلاۃ نہیں ہے۔ امام شافعی کے یہاں اگر کلام نسیان یا جہل عن الحکم ہو تو وہ مفسد صلاۃ نہیں ہے ایک روایت امام احمد کی ہے۔

امام مالک کے نزدیک اگر کلام اصلاح صلاۃ کیلئے ہو تو مفسد صلاۃ نہیں ہے، لیکن امام مالک کی ایک روایت احناف کے مطابق ہے۔ ان کا استدلال ذوالیدین کی روایت سے جس میں کلام اصلاح صلاۃ کیلئے تھا، جیسا کہ اس کا ذکر آ رہا ہے۔

خلاصہ کلام میدان اختلاف میں امام شافعی اور امام ابوحنیفہ رہ جاتے ہیں کیونکہ امام مالک اور احمد سے متعدد روایتیں ہیں حتیٰ کہ امام احمد سے چار روایتیں ہیں۔

در اصل اختلاف کا دار و مدار ذوالیدین کی حدیث پر ہے اور یہ حدیث ایسی ہے جس سے

بیشتر مکے مرتب ہوتے ہیں حتیٰ کہ بعض علماء نے اس سے تقریباً ڈیڑھ سو (۱۵۰) مکے مسجد فرمائے ہیں۔

حدیث ذوالیدین: عن أبي هريرة أن النبي ﷺ انصرف من اثنتين فقال له ذو الیدين أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله ﷺ: فقال النبي ﷺ: أصدق ذو الیدين؟ فقال الناس: نعم، فقام رسول الله ﷺ فصلی اثنتين أخريين ثم سلم ثم كبر فسجد (۱)

یعنی آپ ﷺ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا تو ذوالیدین نے آپ ﷺ سے کہا: اے رسول اللہ ﷺ کیا نماز کم ہو گئی یا آپ بھول گئے؟ تو نبی ﷺ نے فرمایا کیا ذوالیدین نے سچ کہا؟ تو لوگوں نے کہا ہاں، تو رسول اللہ ﷺ کھڑے ہوئے پھر دو آخری رکعت نماز پڑھائی پھر سلام پھیرا پھر تکبیر کہی پھر سجدہ سہو کیا۔

خلاصہ کلام آپ ﷺ نے چار رکعت والی نماز میں دو رکعت پر سلام پھیرا پھر نسیان پر متنبہ ہونے کے بعد دو رکعت نماز پڑھائی اور درمیان میں آپ ﷺ کا اور لوگوں کا کلام پایا گیا۔ امام شافعی: اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہاں ذوالیدین کا کلام جہلاً عن الحکم تھا، اور آپ ﷺ کا کلام نسیان تھا، اس لئے ان دو صورتوں میں کلام نماز کو فاسد نہیں کرے گی۔

امام مالک کہتے ہیں کہ یہاں کلام اصلاح صلاۃ کے لئے تھا، اس لیے اس صورت میں نماز فاسد نہیں ہوگی۔

حنفیہ: اس واقعہ کو منسوخ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ عمل اس وقت کا ہے جب نماز میں کلام و سلام جائز تھا۔ چنانچہ ﴿قوموا لله قانتین﴾ والی آیت نازل ہونے کے بعد

(۱). انظر البخاری ۴۸۲ مسلم باب السهو فی الصلاة ۱/ ۲۱۳ ابوداؤد باب السهو فی السجدين ۱۰۱۱ ترمذی ۵۲/ ۱ ابن ماجہ ۱۲۱۴ النسائی ۱۲۲۳۔

کلام فی الصلاة ناجائز ہو گیا، چنانچہ زید بن ارقم سے مروی ہے۔ کنا فتکلم فی الصلاة یکلم الرجل صاحبه وهو الی جنبه فی الصلاة حتی نزلت، ﴿قوموا لله قانتین﴾ فأمرنا بالسکوت ونهینا عن الکلام (۱)

یعنی ہم نماز میں بات کرتے تھے، آدمی اپنے ساتھی سے نماز میں جو اس کے بغل میں ہوتا بات کیا کرتا یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی ﴿قوموا لله قانتین﴾ پھر ہم کو سکوت کا حکم دیا گیا اور ہم کو بات چیت کرنے سے روک دیا گیا، لہذا آیت قرآنی ذوالیدین کی روایت کے لئے ناخ ہوگی۔ اس کے علاوہ دیگر احادیث بھی حنفیہ کا مستدل ہیں جو کلام فی الصلاة کے منہی عنہ ہونے پر صراحت کے ساتھ دلالت کرتی ہیں۔

باب ماجاء فی القنوت فی صلاة الفجر

فجر کی نماز میں رکوع ثانی کے بعد قنوت کا کیا حکم ہے؟

امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک اگر مسلمان پر کوئی عام مصیبت نازل ہوگئی ہو تو صلاۃ فجر میں قنوت پڑھنا مسنون ہے، عام حالت میں فجر میں قنوت پڑھنا مسنون نہیں ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک فجر میں قنوت پورے سال مشروع ہے امام شافعی سنت قرار دیتے ہیں اور امام مالک استحباب کے قائل ہیں۔

ولیل مالکیہ وشوافع: عن أبی براء بن عازب أن النبی ﷺ کان یقنت فی صلاة الصبح والمغرب. (۲) دوسری حدیث جو ان کے مذہب پر صریح دال ہے۔

(۱) أخرجه مسلم والبخاری وابوداؤد۔ (۲) أخرج مسلم فی کتاب المساجد وموضع الصلاة رقم الحديث / ۳۰۵ / ۳۰۶ ابوداؤد فی کتاب الصلاة / ۱۴۴۱ الترمذی کتاب الصلاة / ۴۰۱ احمد / ۱۸۴۹۷ / ۱۸۵۴۵ النسائی القنوت فی الصلاة المغرب رقم الحديث / ۱۰۷۲۔

عن ابی بریرۃ قال: کان رسول اللہ ﷺ إذا رفع رأسه من الركوع من صلاة الصبح في الركعة الثانية رفع يديه فيدعوا بهذا الدعاء: اللهم اهدني فيمن هديت الخ: (۱)

یعنی آپ ﷺ جب صلاۃ فجر میں دوسری رکعت میں رکوع سے سر اٹھاتے تو اپنا دونوں ہاتھ اٹھاتے اور یہ دعا پڑھتے (اللهم اهدني فيمن هديت الخ)۔

حنفیہ وحنابلہ کا استدلال: عن ابن مسعود قال: لم يقنت النبي ﷺ إلا شهراً ثم تركه لم يقنت قبله ولا بعده. (الطحاوی ۱ / ۱۴۴ البيهقی ۲ / ۲۱۳)۔

یعنی آپ ﷺ نے صرف ایک ماہ قنوت پڑھی پھر ترک کر دیا، پھر نہ اس سے پہلے کبھی پڑھی اور نہ اس کے بعد کبھی پڑھی۔ یہ حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے کہ قنوت نازلہ پورے سال مشروع نہیں ہے اس کی تائید حضرت انسؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔

عن أنس أن رسول الله ﷺ قنت شهراً يدعو على حي من أحياء العرب، ثم تركه، (۲) حضرت انسؓ کی دوسری روایت میں ان قبیلوں کے نام بھی مروی ہے: إنما قنت رسول الله ﷺ في صلاة الصبح شهراً يدعو على رعل وذكوان (مصنف بن شيبه ۲ / ۱۰) ۳۔

یعنی آپ ﷺ نے قبیلہ رعل و ذکوان پر بدعاء کرتے ہوئے ایک مہینہ تک صلاۃ صبح میں قنوت پڑھی۔ جن احادیث سے شوافع وغیرہ استدلال کرتے ہیں اس میں پورے سال قنوت نازلہ پڑھنے کا ثبوت نہیں ملتا ہے، لہذا حنفیوں کا مذہب رائج ہے۔ لیکن اس وقت اسرائیل اور

(۱) أخرج مسلم في كتاب المساجد وموضع الصلاة / ۲۹۴ البخاری فی کتاب الادب / ۶۲۰۰ ابن ماجہ فی کتاب اقامة الصلاة والسنة / ۱۲۴۴۔ (۲) أخرج البخاری فی كتاب المغازی / ۴۰۸۹ مسلم فی کتاب المساجد وموضع الصلاة / ۳۰۴۰۳ ابن ماجہ فی کتاب اقامة الصلاة والسنة / ۱۲۴۳ احمد / ۱۳۸۵۳۔ ۱۳۷۲۶

اس کے آقا امریکہ کے حق میں بدعہاء کرنے کے لئے پورے عالم اسلام میں قنوت نازلہ کا اہتمام کرنا چاہئے جن کی وجہ سے ارض مقدس اور عراق و افغانستان کے باشندوں کلمائے سات بیٹھے اور کوارٹر عظیمہ کی بلاخیز تیز شد ہوائیں مقدربین یحییٰ ہیں اور دشمنان اسلام نے اسے مجروح و قتل اور گوشہ جہنم بنا دیا ہے۔ (اللہم انتقم منهم)

باب فی الصلاة علی الدابة جماعۃ

اگر فرض نماز زمین پر اتر کر پڑھنا حذر ہوزمین کے کچھ زدہ ہونے سے تو انفرادی بالاتفاق سواری پر پڑھنا جائز ہے۔ لیکن ایسی صورت میں جماعت کے ساتھ فرض نماز پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جماعت کے ساتھ پڑھنا جائز نہیں ہے۔
ائمہ ثلاثہ نیز امام محمدؒ کے نزدیک عذر شدید کی صورت میں سواری پر جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عمر بن عثمانؓ کی روایت ہے جو اپنے باپ سے وہ اپنے پردادا یا دادا سے ایک واقعہ نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ وہ لوگ بنی ہاشمہؓ کے ساتھ ایک سفر میں تھے کہ آسمان سے خوب بارش ہوئی اور زمین کچھ زدہ ہو گئی اور نماز کا وقت انتہائی تنگ تھا، فأذن رسول اللہ ﷺ وهو علی راحلته وأقام فتقدم علی راحلته فصلى بهم يؤمى أيماء يجعل السجود أحفض من الركوع. (۱)

یعنی رسول اللہ ﷺ اپنے سواری پر اذان دی اور اقامت کہی پھر اپنی سواری کو آگے بڑھا کر صحابہ کرام کو اشارہ کے ساتھ نماز پڑھائی سجدہ کو رکوع سے زیادہ پست کرتے تھے۔
امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں عمر بن العاص

دوسرے عمر بن عثمان شکلم فیہ روای ہیں اول الذکر راوی ضعیف، ثانی الذکر راوی مستور الحال ہیں،
وڪذلك قال الترمذی: هذا حديث غریب، اور اس کے علاوہ کسی بھی روایت میں مذکر کی
صورت میں جماعۃ الراحمۃ کا ثبوت نہیں ملتا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔ معنوی طور پر غور کریں تب
بھی یہ حدیث ضعیف سمجھ میں آتی ہے کیوں کہ اس حدیث میں اذان اقامت اور امامت تینوں کی
نسبت آپ ﷺ کی طرف کی گئی ہے حالانکہ آپ ﷺ اذان و اقامت نہیں کہتے تھے بلکہ صحابہ
کرام اس عمل کو انجام دیتے تھے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب الصلاة بعد طلوع الفجر اركعتين

جمہور علماء کے نزدیک فجر نماز سے پہلے دو رکعت سنت فجر کے علاوہ دیگر نوافل پڑھنا
مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک فجر سے پہلے دو رکعت سنت فجر کے علاوہ دیگر نوافل پڑھنے میں
کوئی کراہت نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل: عن عمر بن رسول اللہ ﷺ قال: لا صلاة بعد الفجر
الاسجد تین (ترمذی ۴۱۷)۔

یعنی طلوع فجر کے بعد فجر کی دو رکعت کے علاوہ کوئی نماز مشروع نہیں ہے۔
جمہور کی دوسری دلیل جن کو شیخین نے بھی روایت کیا ہے۔

أن النبی ﷺ لا يتنفل بعد طلوع الفجر بأكثر من ركعتي الفجر۔
(۱) شوافع کی دلیل: عن عمر بن عتبسة قال: قلت يا رسول الله أي الليل
أسمع؟ قال جوف الليل الآخر فصل ما شئت۔ یعنی رات کے کس حصہ میں سب سے

(۱) البخاری فی التہجد باب الرکعتین قبل الفجر ۱/۱۵۷ مسلم باب استحباب رکعتی سنة

الفجر والحث علیہا ۱/۲۵۰ البیہقی ۲/۴۶۰۔

زیادہ (اللہ) سنتا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا رات کے آخری حصہ میں پس تو پڑھ جو چاہے۔ لیکن اس سے ان کا استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ بعض روایات میں اس کے بعد حتیٰ یطلع الفجر لما اذا طلع الفجر فلا صلاة إلا الرکعتین حتیٰ تطلی الفجر۔ بھی مذکور ہے (مسند احمد ۴/۲۸۵) چنانچہ اس حدیث سے خود فجر کے بعد دو رکعت سنت فجر کے علاوہ دیگر نوافل کی ممانعت ثابت ہوتی ہے جو جمہور کے مذہب کے عین مطابق ہے۔

باب فی الاضطجاع بعد رکعتی الفجر

فجر کی دو رکعت سنت اور اس کے فرض کے درمیان تھوڑی دیر لیٹ جانے کا کیا حکم ہے؟۔
امام شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے بلکہ بعض اہل ظاہر اس کے وجوب کے قائل ہیں۔
جمہور کے نزدیک یہ سنن عادیہ میں سے ہے نہ کہ سنن تشریعیہ میں سے۔

دلیل امام شافعیؒ: عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ ﷺ: إذا صلی

أحدکم رکعتی الفجر فلیضطجع علی ینینہ (۱)

یعنی جب تم میں سے کوئی فجر کی دو رکعت (سنت مؤکدہ) پڑھ لے تو تھوڑی دیر اپنے دائیں کروٹ لیٹ جائے۔ جمہور کہتے ہیں کہ صیغہ امر کی یہ روایت شاذ ہے، اصل میں یہ روایت فعلی تھی اس میں صرف آپ ﷺ کا عمل بیان کیا گیا ہے، تمام حفاظ نے اس حدیث کو عمل کے طور پر روایت کیا ہے، امر کے طور پر روایت کرنے میں عبد الواحد بن زیاد متفرد ہیں لہذا اثبات کے مخالف ہونے کی وجہ سے یہ حدیث شاذ ہوگی، اگر بالفرض اس حدیث کو تسلیم کر لیا جائے تو آپ ﷺ کا یہ امر شفقت کے طور پر ہوگا ان حضرات کے لئے جو تہجد کے عادی ہیں، نہ کہ سنت تشریعیہ کے طور پر ہوگا، لہذا یہ لیٹنا صرف جائز ہوگا اور سنت عادیہ کے اتباع کے پیش نظر لیٹنا ہمارے لئے واجب ثواب ہے۔

باب إذا قیمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة

فجر کی سنت کے علاوہ تمام نمازوں میں ائمہ کا یہ اتفاق ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنا جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ فجر کی سنت بھی جماعت کھڑی ہونے کے بعد پڑھنا جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک فجر کی سنت جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی پڑھنا جائز ہے بشرطیکہ جماعت فوت ہونے کا خوف نہ ہو۔

دلیل شوافع و حنابلہ: عن أبي هريرةؓ قال قال رسول الله ﷺ إذا قیمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة، (۱)۔

حنفیہ و مالکیہ کا استدلال: آثار صحابہ اور سنت فجر کی تائید کے لئے وارد روایات سے ہے چنانچہ سنت فجر پر سخت تاکید کی بیشمار احادیث وارد ہیں۔ چنانچہ ابو ہریرہؓ سے مروی ہے۔ قال رسول الله ﷺ لا تدعوا رکعتی الفجر ولو طرد تکم الخیل، (ابوداؤد / ۱۲۵۸) یعنی فجر کی دو رکعت نہ چھوڑ دیا جائے تم کو گھوڑے روند ڈالیں، نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، رکعتی الفجر خیر من الدنیا وما فیہا (۲) آثار صحابہ بھی حنفیہ کے مذہب کی تائید کرتے ہیں، چنانچہ ابن عمرؓ، عبد اللہ بن مسعودؓ، ابوالدرداءؓ وغیرہ صحابہ کرام سے سنت فجر جماعت کھڑی ہونی کی حالت میں پڑھنا ثابت ہے۔ (انظر الطحاوی)

(۱) ترمذی / ۴۱ مسلم فی صلاة المسافرين بن ۷۱۰ ابن ماجہ

/ ۱۱۵۱ ابوداؤد / ۱۲۶۶ البیہقی / ۲ / ۴۸۲ الدارمی / ۱ / ۳۳۷۔ (۲) (أخرج مسلم فی

صلاة المسافرين باب استحباب رکعتی سنة الفجر / ۷۲۰)۔

باب فیمن یصلی سنة الفجر بعد الفجر

امام ابو حنفیہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی فجر کی سنت فرض سے پہلے پڑھ سکا ہو تو اس کو فجر کے بعد پڑھنا جائز نہیں بلکہ سورج طلوع ہونے کے بعد پڑھنی چاہئے۔

دلیل: عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ ﷺ: من لم یصلی رکعتی

الفجر فلیصلھا بعد أن تطلع الشمس (ترمذی / ۴۲۱)۔

دوسری دلیل۔ حضرت سعید الخدریؒ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لا صلاة

بعد صلاة العصر حتی تغرب الشمس ولا صلاة بعد صلاة الفجر حتی تطلع الشمس، (۱) اسی طرح دیگر احادیث حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہیں۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک فجر کی سنت اگر چھوٹ جائے تو اس کو فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے پڑھنا جائز ہے۔

دلیل: قیسؒ کی روایت ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے آنحضرت

ﷺ کے ساتھ فرض کی نماز پڑھی پھر آپ ﷺ نے واپسی کے وقت مجھے نماز پڑھتے ہوئے پایا تو فرمایا، مہلایا قیس أصلاتان معاً؟ قلت: یا رسول اللہ إنی لم أکن رکعتی

الفجر فسکت النبی ﷺ (ابن ماجہ، ترمذی / ۴۲۰)

یعنی آپ ﷺ نے فرمایا اے قیس ٹھہرو، کیا دو دو نمازیں ساتھ ساتھ؟ تو میں نے کہا اے

اللہ کے رسول میں نے فجر کی دو رکعت نہیں پڑھی تھی تو آپ ﷺ خاموش ہو گئے۔ اس حدیث میں فجر کی سنت کا فرض کے بعد پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ممانعت کی حدیث قوی ہے جس کو فعلی پر ترجیح ہوگی اور یہ احتمال بھی ہے کہ

ممانعت والی احادیث قیس کے اس عمل کے بعد کی ہوں جو اس کے لیے ناخ ہوں۔

(۱) أخرجه البخاری فی کتاب سواقیب الصلاة / ۵۷۶ مسلم فی کتاب صلاة المسافرين

وقصرها / ۲۸۸ احمد / ۱۱۰۴۰ / ۱۱۳۴۸ / ۱۱۵۰۵۔

باب ماجاء فی الأربع قبل الظهر

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک ظہر سے پہلے چار رکعت سنت شروع ہے
امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک دو رکعت سنت ظہر سے پہلے مسنون ہے
البتہ امام شافعی کی ایک روایت چار رکعت کی بھی ہے۔

امام احمد کی دلیل: عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ ﷺ: من صلی فی
یوم ثنتی عشرة رکعة بنی له بیت فی الجنة رکعتین قبل الفجر ورکعتین
قبل الظهر الخ۔ (ابن ماجہ ۱۱۴۲/۱) یعنی جو شخص دن میں بارہ رکعت نماز پڑھے گا اس
کے لئے جنت میں ایک گھر بنادیا جائے گا الخ، یہ روایت امام احمد کے مذہب پر صریح دال ہے لیکن
ابن ماجہ اس حدیث کی تخریج میں کتب صحاح ستہ میں منفرد ہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل: عن علی قال: کان النبی ﷺ یصلی قبل الظهر
أربعاً وبعدھا رکعتین، (ترمذی ۴۲۲/۱)، نیز حضرت عائشہ سے مروی ہے أن النبی
ﷺ کان إذا لم یصل أربعاً قبل الظهر صلاهن بعدھا۔ (ترمذی ۴۲۴/۱)۔
جس حدیث سے امام احمد وغیرہ نے استدلال کیا ہے اس کے بارے میں حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ
دو رکعت صلاۃ الزوال ہے جس کو آپ ﷺ زوال کے بعد پڑھا کرتے تھے، چنانچہ کوئی بھی حدیث
ظہر کی سنن قبلہ پر دو رکعت کے بارے میں صراحت کے ساتھ مروی نہیں ہے اس کے برخلاف
چار رکعت کی احادیث بیشمار صراحت کے ساتھ مروی ہیں۔ چنانچہ حضرت عائشہ سے اسی مضمون
کی حدیث منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: من ثابر علی ثنتی عشرة رکعة من
السنة بنی له بیت فی الجنة أربعاً قبل الظهر، ورکعتین بعد الظهر الخ۔ (۱)

باب أن صلاة الليل مشني مشني

امام ابو حنیفہ کے نزدیک رات میں نفل چار رکعت ایک سلام کے ساتھ پڑھنا افضل ہے۔
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک رات میں دو رکعت ایک سلام کے ساتھ پڑھنا افضل ہے حتیٰ کہ
امام مالکؒ ایک روایت میں چار رکعت ایک ساتھ پڑھنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔

دلیل امام ابو حنیفہ: عن ابن مسعود قال: من صلى أربعاً بتسليمة بالليل
عدلن بقيام ليلة القدر (مصنف بن شيبه ۲/۳۴۳)۔ یعنی جس نے رات میں چار
رکعت ایک سلام کے ساتھ پڑھ لی اس کی یہ رکعات لیلة القدر میں جاگنے کے برابر ہوں گی۔

دوسری دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: ما كان رسول الله يزيد في رمضان
ولا في غيره على إحدى عشر ركعة، يصلى أربعاً فلا تسأل عن حسنهن
وطولهن، ثم يصلى أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن الخ، (ترمذی ۴۳۸)۔
اس حدیث سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ چار رکعتیں ایک ساتھ پڑھتے تھے۔

جمہور کی دلیل: عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يصلى فيما بين
أن يفرغ من صلاة العشاء إلى الفجر إحدى عشرة ركعة، يسلم بين كل
ركعتين الخ (مسلم وبخاری)

یعنی آپ ﷺ عشاء کی نماز سے فارغ ہونے اور فجر کے درمیان گیارہ رکعت پڑھتے
تھے، ہر دو رکعت پر سلام پھیرتے تھے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت جمہور کے مطابق ہے اور
ماہمین کا مذہب بھی یہی ہے ہمارے یہاں اسی پر فتویٰ ہے۔

☆☆☆☆☆☆

☆☆☆☆

أَبْوَابُ الْوُتْرِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَجُوبِ الْوُتْرِ

واضح ہونا چاہئے کہ وتر کے بارے میں تقریباً سترہ اختلافی مسائل ہیں جن میں سے اکثر اصول میں اختلاف کی وجہ سے خود بخود پیدا ہو جاتے ہیں۔ یعنی جیسے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر سنت ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب ہے، لہذا اس کے قضاء کے بارے میں اختلاف ہوتا ہی ہے۔ لہذا حنفیہ کے نزدیک وتر کے واجب ہونے کی وجہ سے اس کی قضاء بھی واجب ہوگی۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ سنت ہے اس لئے اس کی قضاء واجب نہ ہوگی۔ ہم یہاں وتر کے اصولی اور معروف اختلاف کا ذکر کرتے ہیں۔ سب سے پہلے اختلاف اس کے وجوب و سنت کے بارے میں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وتر واجب ہے۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے۔ دلائل احناف: آپ ﷺ نے وتر کے بارے فرمایا: الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا (۱) یعنی وتر واجب ہے جو وتر نہ پڑھے وہ ہم میں سے نہیں ہے یہاں حق بمعنی وجوب کے ہے۔ حنفیہ کی دوسری دلیل: آپ ﷺ کا ارشاد ہے: إن اللہ زادکم صلاة وہی الوتر فصلوها من صلاة العشاء إلى طلوع الفجر (ترمذی) یہ حدیث وتر کے وجوب پر صریح دلیل ہے۔ کیونکہ اس میں زیاتی صلاۃ کی نسبت اللہ کی طرف ہے پھر فصلوها کے ذریعہ اس کے پڑھنے کا حکم دیا جا رہا ہے جو اس کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

تیسری دلیل: عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ إن الله وتر يحب الوتر فأوتروا يا أهل القرآن (ابوداؤد / ۱۴۱۳ ترمذی / ۴۵۲).

یعنی اللہ تعالیٰ وتر ہے (مراد واحد ہے) اور وتر کو پسند کرتا، اے اللہ قرآن وتر پڑھو۔ نیز اس کے علاوہ دیگر احادیث ہیں جس میں اس کے پڑھنے کی تاکید اور اس کے ترک پر تنبیہ و وعید میں آئی ہیں جو اس کو وجوب کی طرف لے جاتی ہیں۔

دلیل جمہور: عن أنس قال قال رسول الله ﷺ افترض الله على عباده صلوات خمس، جمہور کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے صرف پانچ ہی نماز فرض کی ہیں تو چھٹی وتر واجب کہاں سے آگئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم بھی اسکے فرضیت کے قائل نہیں لیکن آپ ﷺ کا ارشاد: إن الله زادكم صلاة وهو الوتر (ترمذی) اس کے اضافہ کے طور پر دال ہے۔

جمہور کی دوسری دلیل: عن علي قال: الوتر ليس بحتم كصلاتكم المكتوبة (ترمذی ۴۵۲) یعنی تمہارے فرض نماز کی طرح وتر واجب نہیں ہے۔ حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم بھی اس کے فرض کے قائل نہیں ہیں اس روایت سے خود ثابت ہوتا ہے کہ یہ فرض کامل نہیں لیکن اس کا مرتبہ فرض کے قریب تک ہے اس لئے ہم اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

باب ما جاء في عدد الوتر

رکعت وتر کی تعداد کے بارے میں روایات مختلف ہیں ایک رکعت سے لیکر سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آتا ہے اسی لئے ائمہ میں اختلاف ہے۔

ابو حنیفہ کے نزدیک وتر تین رکعات ایک سلام کے ساتھ پڑھی جائیگی، ان کے نزدیک تین رکعتیں دو سلاموں کے ساتھ پڑھنا جائز نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک رکعت سے لیکر تیرہ رکعت تک مشروع ہے، تیرہ سے زیادہ جائز نہیں ہے، عموماً ان کے قبیحین تین رکعت دو سلام کے ساتھ ادا کرتے ہیں، وتر کے بارے میں

امام نووی فرماتے ہیں: الوتر سنة عندنا بلا خلاف وأقله ركعة بلا خلاف، وأدنى كماله ثلاث ركعات إن أكثره ثلاث عشرة ولو زاد على ثلاث عشرة لم يجز (شرح المذهب ج ۴ ص ۱۷، نقلت هذه العبارة بتغيير يسير) یعنی وتر ہمارے نزدیک بلا اختلاف سنت ہے اور اس کی اقل تعداد ایک رکعت ہے اور اس کے کمال کا ادنیٰ درجہ تین رکعت ہے، بلاشبہ اس کی اکثر تعداد تیرہ رکعت ہے، اور تیرہ پر زیادتی جائز نہیں۔

دلیل حنفیہ: عبد اللہ بن جریج سے مروی ہے کہ میں نے عائشہؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ وتر میں کس چیز کو پڑھتے تھے؟ تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا: کان یقرأ فی الأولى بسبح اسم ربك الاعلیٰ، وفی الثانية بقل أيها الکافرون، وفی الثالثة بقل هو الله أحد، والمعوذتین (۱)

دوسری دلیل: حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ یوتر بثلاث، (ترمذی ۴۵۸) یہ حدیث حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے اس کے علاوہ دیگر احادیث سے حنفیہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔

ائمہ ثلاثہ ان تمام احادیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں ایثار برکعت سے لیکر ایثار بثلاث عشرۃ رکعۃ تک ثابت ہے لہذا ان کے نزدیک ایک رکعت سے لیکر تیرہ رکعت تک وتر پڑھی جاسکتی ہے لیکن تین رکعت پر ان کا عمل حدیث عائشہؓ اور ان دیگر احادیث کی وجہ سے ہے جس سے حنفیہ نے استدلال کیا ہے۔ لیکن وہ دو سلام کے ساتھ تین رکعت پڑھنے کے قائل ہیں۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ احادیث میں تیرہ رکعت نہیں بلکہ سترہ رکعت تک کا ذکر ہے لہذا ائمہ ثلاثہ کا وتر کی رکعت تیرہ تک منحصر کرنا صحیح نہیں ہے، صحیح بات یہ ہے کہ آپ ﷺ تہجد کے ساتھ وتر پڑھتے اور تہجد کی رکعات میں کمی زیادتی کرتے تھے، لیکن وتر کی رکعات میں کمی زیادتی نہیں کرتے تھے

خلاصہ کلام تین رکعات وتر کے علاوہ جو روایات میں مزید رکعت کی تعداد ملتی ہیں وہ سب تہجد کی رکعات ہیں، جس میں آپ کی پیشی کرتے تھے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب فی ثلاث رکعات بسلام واحد

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تین رکعت وتر دو سلام سے پڑھی جاتی ہے، دو رکعت ایک سلام سے پھر ایک رکعت ایک سلام سے۔

دلیل: الوتر رکعة من آخر الليل (مسلم) یعنی وتر رات کے آخر رکعت میں ایک رکعت ہے۔ ائمہ ثلاثہ اس حدیث میں اور تین رکعت وتر کی حدیث میں تطبیق دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ دو رکعت ایک سلام سے پڑھی جائے پھر ایک رکعت ایک سلام سے پڑھی جائے۔

حنفیہ کے نزدیک تین رکعت ایک سلام سے پڑھی جائے گی کیونکہ کسی بھی حدیث میں صراحۃً تین رکعت وتر دو سلام کے ساتھ ثابت نہیں ہے، صحابہ کرام میں سے کسی سے تین رکعت دو سلام کے ساتھ ثابت نہیں ہے، یہ صرف عبداللہ بن عمرؓ سے ثابت ہے، اور یہ دونوں روایتوں میں تطبیق دینے کے لئے انکا اجتہاد ہے، اگر یہ عملاً آپ ﷺ سے ثابت ہوتا تو صحابہ کرام کا عمل اس پر ہوتا۔

حنفیہ الوتر رکعة من آخر الليل حدیث کے بارے یہ کہتے ہیں کہ تہجد کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت ایک سلام سے پڑھا جائے، چنانچہ عبداللہ بن عباسؓ بھی اس حدیث کے راوی ہیں، لیکن وہ بھی وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں۔ اگر اس حدیث کا مطلب حنفیہ کے مطابق نہ لیا جائے تو یہ حدیث ان احادیث کے مغایر ہوگی جس میں ایک رکعت منفرد پڑھنے سے منع کیا گیا ہے۔ اور کبار صحابہ کا عمل اسی پر تھا جس پر حنفیہ کا ہے۔

باب ماجاء فی القنوت فی الوتر

اس باب کے تحت تین اختلافی مسئلے ہیں (۱) وتر میں قنوت کس زمانے میں پڑھی جائیگی۔
(۲) وتر میں قنوت کس وقت پڑھی جائے گی۔ (۳) وتر کی دعاء کیا ہے۔

۱۔ حنفیہ کے نزدیک وتر میں قنوت ہمیشہ ہمیش پڑھی جائے گی، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک رمضان کے نصف اخیر میں شروع ہے۔

الاختلاف فی تحديد زمان القنوت

ابو حنیفہ و احمدؒ کے نزدیک قنوت وتر پورے سال کے سال پڑھی جائے گی اور یہی مذہب بعض مشائخ شوافع کا ہے۔

امام شافعیؒ و امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وتر میں قنوت صرف رمضان میں شروع ہے اور وہ بھی رمضان کے نصف اخیر میں قنوت پڑھی جائے گی، باقی دنوں میں نہیں پڑھی جائے گی، امام احمدؒ کی دوسری روایت یہی ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن علیؑ انه كان لا يقنت إلا في النصف الاخير من رمضان (ترمذی ۴۶۳) یعنی حضرت علیؑ رمضان کے نصف اخیر میں قنوت پڑھتے تھے۔

ایسے ہی ابن عمرؓ کا اثر منقول ہے انه كان لا يقنت إلا في النصف يعني من رمضان (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲، ص ۳۰۵)۔

حنفیہ کا استدلال: حضرت حسنؓ کی حدیث سے ہے، عن حسن بن علیؑ قال: علمنی رسول اللہ ﷺ کلمات أقولهن فی الوتر الخ (ترمذی ۴۶۳) اس حدیث میں مطلقاً اس کلمہ کے وتر میں پڑھنے کا تذکرہ ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قنوت کیلئے کوئی مخصوص وقت نہیں ہے۔

نیز حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں آتا ہے كان يقنت السنة كلها فی الوتر یعنی وہ وتر میں پورے سال قنوت پڑھتے تھے۔

یہاں جاہلین کے دلائل مساوی ہیں لیکن حنفیہ کا مذہب رائج ہے کیونکہ اس میں عبادت کی زیادتی ہے۔

الإختلاف فی القنوت قبل الركوع

امام شافعیؒ واحد قنوت کو رکوع کے بعد مسنون کہتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے نزدیک قنوت رکوع سے پہلے پڑھی جائیگی۔ امام احمدؒ کی ایک روایت دونوں کے درمیان تخییر کی ہے۔

دلیل شافعیؒ ان کی دلیل صرف حضرت علیؓ کا اثر ہے أنه کان لا یقنت إلا فی

النصف الأخير من رمضان وكان یقنت بعد الركوع۔ (ترمذی ۴۶۳)

حنفیہ کی دلیل: مرفوع حدیث اور تعامل صحابہ ہے، عن ابن کعب أن رسول

الله ﷺ کان یوتر فیقنت قبل الركوع (ابن ماجہ ۱۱۸۲) یعنی آپ ﷺ وتر

پڑھتے تھے تو قنوت رکوع سے پہلے پڑھتے۔ نیز حضرت علقمہؓ سے مروی ہے أن ابن مسعود

وأصحاب النبی ﷺ کانوا یقنتون فی الوتر قبل الركوع (مصنف ابن ابی

شیبہ) حنفیہ کا مذہب رائج ہے کیونکہ ان کی دلیل حدیث مرفوع اور تعامل صحابہ ہے۔

أی قنوت افضل؟

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک اللهم إنا نستعينك الخ پڑھنا افضل ہے۔ اور شافعیہ

و حنابلہ کے نزدیک اللهم اهدنا فیمن هدیت الخ افضل ہے۔ دونوں دعائیں منقول ہیں لیکن

حنفیہ نے اس دعا کو اس لئے اختیار کیا کیونکہ یہ أشبه بالقرآن ہے۔

باب ماجاء فی الوتر علی الراحلة

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وتر سواری پر پڑھنا جائز نہیں ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے

نزدیک جائز ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن ابن عمرؓ قال: رأيت رسول الله ﷺ يوتر على راحلته (ترمذی۔ ۴۸۰)۔ یعنی میں نے رسول اللہ ﷺ کو اپنے سواری پر وتر پڑھتے ہوئے دیکھا۔

دلیل امام ابوحنیفہ: وہ کہتے ہیں کہ ابن عمرؓ کا عمل اس کے مغایر ہے کیونکہ ان کے بارے میں مروی ہے کہ انہ کان یصلی علی راحلته ویوتر علی الأرض ویذعم أن رسول الله ﷺ کان یفعل کذاک (الطحاوی) یعنی وہ نماز تہجد سواری پر پڑھتے اور وتر زمین پر پڑھتے اس خیال سے کہ آپ ﷺ اسی طرح کرتے تھے۔ لہذا ان کے دونوں روایتوں میں تعارض کی وجہ سے دونوں ساقط ہو گئیں کیونکہ إذا تعارضا تساقطا۔

لہذا ہم قیاس کی طرف رجوع کرتے ہیں چنانچہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ وتر کو قدرت علی القیام کی صورت میں قاعداً پڑھنا جائز نہیں ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر علی الراحلۃ بدرجہ اولیٰ ناجائز ہو کیونکہ سواری پر نماز قیام کے علاوہ استقبال قبلہ اور قعود کی ہیئت مسنونہ سے بھی خالی ہوتی ہے۔

باب ماجاء فی الصلاة عند الزوال

امام شافعی و امام احمدؓ کے نزدیک زوال کے بعد چار رکعت نماز مسنون ہے۔
امام ابوحنیفہ و امام مالکؓ کے نزدیک زوال کے بعد چار رکعت مسنون نہیں ہے۔
دلیل شافعی و احمد: عن عبد الله بن السائب أن رسول الله ﷺ کان یصلی أربعا بعد أن تزول الشمس قبل الظهر (الترمذی) یعنی آپ ﷺ عصر سے پہلے زوال شمس کے بعد چار رکعت نماز پڑھتے تھے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ چار رکعت عصر سے پہلے کی سنتیں ہیں نہ کہ زوال شمس کی وجہ سے چار رکعت ہیں۔

وكل ما شئتم: فإذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله

وَنَدُّوا الْبَيْعَ ﴿۱﴾ اس آیت میں مطلقاً جمعہ کے لئے سعی کا حکم ہے، مصر و قریہ کی کوئی تحدید نہیں ہے۔
 دوسری دلیل: آپ ﷺ سب سے پہلا جمعہ قباء سے آتے ہوئے محلہ بنی سالم میں ادا کیا تھا جو ایک چھوٹا سا گاؤں تھا۔

امام مالک کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن النبی ﷺ قال: الجمعة علی من سمع النداء۔ یعنی جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو اذان سن سکے اور ایک آدمی کی اذان کی آواز عموماً زیادہ سے زیادہ تین میل تک جاسکتی ہے، اس لئے شہر سے تین کلومیٹر کے بعد جو گاؤں واقع ہوں وہاں نماز جمعہ جائز ہے۔

دلائل احناف: عن علیؓ أن النبی ﷺ قال لا جمعة ولا تشریق إلا فی مصر جامع (۱)

دوسری دلیل: عن عائشةؓ قالت: کان الناس ینتابون الجمعة من منازلهم والعوالی، یعنی لوگ اپنے گھروں سے عوالی اور مدینہ سے جمعہ میں باری لگا کر آتے تھے۔ (عوالی ان علاقوں کو کہتے ہیں جو مدینہ کی مشرقی جانب دو میل سے لیکر آٹھ میل کے فاصلہ پر تھے)۔
 اگر چھوٹی چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز ہوتا تو لوگ باریاں مقرر کر کے اتنے فاصلہ پر جمعہ پڑھنے کیوں آتے بلکہ وہ عوالی میں جمعہ قائم کر لیتے۔

باب ماجاء فی الجلوس بین الخطبتین

امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنا فرض ہے یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنا مسنون ہے۔
 امام شافعیؒ کا استدلال آپ ﷺ کی مواعبت سے ہے، نیز چونکہ خطبہ فرض ہے

اس لئے جلوس بھی فرض ہوگا، چنانچہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ان رسول اللہ ﷺ یوم الجمعة خطبتین یجلس بینہما۔ (۱)

جمہور کا استدلال: ﴿فاسمعوا لی ذکر اللہ﴾ کے اطلاق سے ہے اس میں کسی جلوس وغیرہ کا حکم نہیں ہے۔ واضح ہو کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک دو خطبے مسنون ہیں لیکن خطبہ کی شرط یہ ہے کہ چند کلمات ذکر اللہ ادا، کئے جائیں، خواہ کسی لفظ سے ہو، اور صاحبین کے نزدیک ذکر طویل شرط ہے جس کو مرثا خطبہ کہا جاسکے۔

باب فی الرکعتین إذا جاء الرجل والإمام یخطب

جمعہ میں خطبہ کے دوران نوافل وغیرہ پڑھنے کا کیا حکم ہے؟
امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک خطبہ کے دوران تحیۃ المسجد پڑھنا مستحب ہے۔
امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ جمہور صحابہ و تابعین کے نزدیک خطبہ کے دوران کسی قسم کا کلام باملاہ جائز نہیں ہے۔

شوافع و حنابلہ کے دلیل: عن جابر بن عبد اللہ قال: بینما النبی ﷺ یخطب یوم الجمعة إذا جاء رجل فقال النبی ﷺ: أصليت؟ قال: لا، قال: قم للركع۔ (ترمذی۔)

۲۔ وعن جابر أن رسول اللہ ﷺ قال: إذا جاء أحدکم والإمام یخطب فلیصل رکعتین، (۲)

حنفیہ سب سے پہلے ﴿إذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا﴾ کا استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ آیت صلاۃ اور خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی جیسا کہ ابن قدامہؒ نے

(۱) أخرجه البخاری ۹۲۸۹۳، ترمذی ۵۰۶، مسلم (۲) أخرجه مسلم فی الجمعة باب التعمية والإمام یخطب ۸۷۵، البخاری ۹۳۰، ابوداؤد، ۱۱۱۵، ترمذی ۵۱۰۔

”المغنی“ میں امام احمد کا قول نقل کیا ہے، بلکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ آیت تو صرف خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی۔

۲۔ عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: من قال يوم الجمعة والإمام يخطب: انصت فقد لغا۔ یعنی جس نے امام کے خطبہ کے دوران کسی سے کہا انصت (خاموش رہو) تو اس نے لغوات کہی۔ (ترمذی ۵۱۳)

۳۔ عن عبد الله بن عمر قال سمعت النبي ﷺ يقول: إذا دخل أحدكم المسجد والإمام على المنبر فلا صلاة ولا كلام حتى يفرغ الإمام (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۸۴)۔

شوافع کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ خطبہ شروع کرنے سے پہلے کا ہو سکتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دیگر احادیث جس میں خطبہ کے دوران کلام سے منع کیا گیا ہے ان سے متعارض ہے، لہذا اس کو منسوخ مانا جائے گا۔ ویسے بھی انہی کو اثبات پر ترجیح ہوتی ہے۔ یا یہ عمل صرف آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہوگا، لیکن پہلے جواب کو تسلیم کرنے کے بعد کسی جواب کی ضرورت نہیں، اس کی تائید دیگر احادیث سے بھی ہوتی ہے۔

باب ما جاء في كراهية الكلام والإمام يخطب

امام شافعیؒ کے نزدیک خطبہ کے دوران کلام کرنا جائز ہے، اور جمہور ائمہ کے نزدیک خطبہ کے دوران کلام ناجائز ہے۔

امام شافعیؒ کا استدلال: جابر بن عبد اللہ کی گزشتہ روایت سے ہے جس میں آپ ﷺ سے کلام ثابت ہے اور حنفیہ کی دلیل اور شوافع کی دلیل کا جواب گزشتہ باب میں گذر چکا۔

باب ماجاء فی الکلام بعد نزول الإمام من المنبر

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے خطبہ کے بعد بھی کلام جائز نہیں ہے جب تک کہ امام نماز سے فارغ نہ ہو جائے۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک خطبہ سے فراغت کے بعد نماز سے پہلے کلام جائز ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن أنس بن مالك قال: كان النبي ﷺ يكلم بالحاجة إذا نزل من المنبر یعنی آپ ﷺ جب منبر سے اترتے تو ضرورتاً کلام کرتے تھے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: عن ابن عمر سمعت النبي ﷺ يقول: إذا دخل أحدكم المسجد والإمام على المنبر فلا صلاة ولا كلام حتى يفرغ الإمام (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۸۴)۔ یہاں آپ ﷺ نے صلاۃ وکلام سے منع کیا یہاں تک کہ امام فارغ ہو جائے، امام فارغ تبھی ہوگا جب تک وہ نماز پڑھانہ لے، لہذا نماز جمعہ سے جب تک فراغت نہ ہو جائے کلام درست نہیں۔ جمہور نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ حدیث ضعیف ہے جیسا کہ امام ترمذی اور ابوداؤد وغیرہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث نماز عشاء کے بارے میں ہے۔

باب فی الصلاة قبل الجمعة وبعدها

جمہور کے نزدیک جمعہ سے پہلے چار رکعت مسنون ہے البتہ امام شافعی کے نزدیک دو رکعت مسنون ہے۔

امام تیمیہؒ نے جمعہ سے پہلے مطلقاً کسی بھی سنن کا اقرار کیا ہے اور سنن عقبہ کرام سے ثابت ہیں اس کو وہ نوافل پر محمول کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ آپ ﷺ مسجد میں تشریف لاتے تو فوراً خطبہ شروع کر دیتے تھے کوئی بھی نفل نماز نہیں پڑھتے تھے۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عباس قال: كان النبي ﷺ يركع قبل الجمعة أربعاً (ابن ماجہ ۱۱۲۹) اس کے علاوہ دیگر روایات سے سنن قبلیہ کا ثبوت ملتا ہے۔

الصلاة بعد الجمعة

امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک جمعہ کے بعد چار رکعت مسنون ہے اور امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک دو رکعت مسنون ہے۔

دلیل شافعی و احمد: عن ابن عمر أنه كان إذا صلى الجمعة انصرف فصلى سجدتين في بيته ثم قال: كان رسول الله ﷺ يصنع ذلك۔ یعنی حضرت ابن عمر جب جمعہ کی نماز پڑھتے تو واپس ہو جاتے پھر دو رکعت اپنے گھر میں پڑھتے پھر فرماتے رسول اللہ ﷺ اس کو کرتے تھے۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال ابوہریرہ کی روایت سے ہے۔ قال رسول الله ﷺ من كان منكم مصلياً بعد الجمعة فليصل أربعاً۔ (۱)

نیز ابن مسعود کی بارے میں آتا ہے۔ أنه كان يصلي قبل الجمعة أربعاً وبعدها أربعاً۔ (رواہ ترمذی) لیکن حنفیہ کے یہاں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے جو جمعہ کے بعد چھ رکعت سنت کے قائل ہیں۔ اور ان کا استدلال حدیث ابن عمر سے ہے: عن عطية قال رأيت ابن عمر بعد الجمعة ركعتين ثم صلى بعد ذلك أربعاً (رواہ الترمذی)۔ صاحبین کا مذہب تمام مذاہب کو جامع ہے، اس لئے یہی رائج ہوگا۔

باب فيمن أدرك من الجمعة ركعة

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر کوئی جمعہ کے قعدہ اخیرہ میں سلام سے پہلے پہلے شریک ہو گیا تو وہ جمعہ کو پانے والا ہوگا۔

(۱) أخرجه مسلم ۸۸۲، ترمذی ۵۲۲، ابن ماجہ ۱۱۳۰، احمد ۶۰۶۲۔

انہی ثلاثہ و امام محمدؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص جمعہ میں دوسرے رکعت کے رکوع کے بعد شریک ہو تو اس پر ظہر واجب ہے وہ جمعہ کو پانے والا نہیں شمار ہوگا۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة۔ (۱) یعنی جو نماز کی ایک رکعت پائی وہ نماز پائی گیا۔ اور جو ایک رکعت نہیں پایا وہ نماز بھی نہیں پایا جب وہ نماز کا پانے والا نہ ہوگا تو اس پر قضاء ظہر جمعہ کے فوت ہونے کی وجہ سے واجب ہوگی۔

دلیل امام ابو حنیفہؒ: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: إذا أتيتم الصلاة فعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا۔ یعنی جب تم نماز کیلئے آؤ تو تم پر سکون لازم ہے پس جو تم پاؤ پڑھ لو اور جو فوت ہو جائے اس کو پورا کر لو۔ اس حدیث سے یہ مسئلہ واضح ہوتا ہے کہ جماعت میں شرکت کیلئے دوڑنا نہیں چاہئے۔ نماز کا جو حصہ مل جائے پڑھ لے اور جو چھوٹ جائے اس کو پورا کر لے، لہذا اگر کوئی قعدہ اخیرہ میں شریک ہوتا ہے تو اس حدیث کی روشنی میں اس کو نماز کا جو حصہ ملا ہے اس کو پڑھے۔ پھر امام کے سلام پھیرنے کے بعد چھوٹی ہوئی نماز کو پورا کرے، لہذا اس حدیث کی روشنی میں جمعہ میں قعدہ اخیرہ میں شریک ہونے والے پر چھوٹی ہوئی رکعات کا پورا کرنا واجب ہوگا نہ یہ کہ ظہر کی قضاء واجب ہوگی۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

(۱) أخرجه البخاری ۵۸۰، مسلم ۶۰۷، أبو داؤد ۱۱۲۱، ابن ماجہ ۱۱۲۲، ترمذی

کتاب العیدین

ابوحنیفہ کے نزدیک ملاۃ عیدین واجب ہے ہر اس شخص پر جس پر جمعہ واجب ہے۔
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عید سنت مؤکدہ ہے۔ امام احمد کی مشہور روایت فرض کفایہ کی ہے۔
حنفی کی دلیل: ﴿فصل لربك وانحر﴾، یعنی اپنے رب کے لئے نماز پڑھو اور قربانی
کرو۔ نیز آپ ﷺ کی مواعظ اور صحابہ کرام کا تعامل اس کو وجوب کی طرف لے جاتا ہے، واضح
رہے کہ یہاں وہی اصولی اختلاف کا فرما ہے جس کا ذکر گذر چکا ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت
اور فرض کے درمیان کوئی مرتبہ نہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک دونوں کے درمیان وجوب کا مرتبہ ہے،
چنانچہ ملاۃ عیدین ان کے نزدیک بھی سنت مؤکدہ علیٰ اشد التاکید ہے، بلکہ وجوب کا جو تصور احناف
کے یہاں ہے سنت مؤکدہ کا وہی تصور ان کے یہاں بھی ہے لیکن وجوب کا تصور جمہور کے یہاں
فرض کے تصور کی طرح ہے۔

باب إذا اجتمع العید والجمعة

امام احمد کے نزدیک اگر عید، جمعہ کے دن واقع ہو تو عید میں شرکت کرنے والوں سے
جمعہ ساقط ہو جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جمعہ ساقط نہیں ہوگا البتہ امام شافعی کی ایک روایت یہ ہے کہ اہل
قریب سے جمعہ ساقط ہو جائے گا اور اہل مصر سے جمعہ ساقط نہیں ہوگا۔

امام احمد کا استدلال: حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے ہے کہ انھوں نے جمعہ کے دن
عید کے خطبہ میں فرمایا یا ایہا الناس ان هذا يوم قد اجتمع لكم فيه عيدان فمن

أحب أن ينتظر الجمعة من أهل العوالي فلينتظر ومن أحب أن يرجع فقد أذنت له (بخاری) یعنی یہ ایسا دن ہے جس میں تمہارے لیے دو عیدیں جمع ہو گئی ہیں، لہذا جو شخص اہل عوالی میں سے جمعہ کا انتظار کرنا پسند کرے تو وہ انتظار کرے اور جو شخص لوٹنا چاہے، اس کے لئے اجازت ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ لوگوں کو گھر لوٹ جانے کی اجازت دینا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عید ہونے کی وجہ سے ان سے جمعہ ساقط ہو گیا۔ لیکن جمہور اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اہل عوالی کو گھر جانے کی اجازت دینا بعد منازل اور اہل قری ہونے کی وجہ سے ہے، چنانچہ اہل مصر سے جمعہ ساقط نہ ہوگا (عوالی کی تشریح گذر چکی ہے) جمعہ کا ثبوت دلیل قطعیہ سے ہے اور اس کے سقوط کے لئے کوئی دلیل قطعی نہیں ہے لہذا جمعہ ساقط نہ ہوگا۔

باب ما جاء في التكبير في العیدین

اس باب سے دو اختلافی مسئلے متعلق ہیں۔ (۱) عدد تکبیرات (۲) محل تکبیرات۔ عیدین کی تکبیر کے سلسلے میں زبردست اختلاف ہے اس سلسلہ میں تقریباً دس اقوال ہیں۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک تکبیر تحریرہ کو چھوڑ کر عیدین کی تکبیرات گیارہ ہیں، چھ پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری رکعت میں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک تکبیر تحریرہ کو چھوڑ کر عیدین کی تکبیرات کل بارہ ہیں، سات پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری رکعت میں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تکبیر تحریرہ کو چھوڑ کر کل چھ تکبیرات ہیں تین پہلی رکعت میں اور تین دوسری رکعت میں۔

امام مالکؒ و احمدؒ کی دلیل: عن ابن کثیر بن عبد اللہ عن أبيه عن جده: أن

النبي ﷺ كبر في العیدین في الأولى سبعاً قبل القراءة، وفي الآخرة خمساً قبل القراءة (ترمذی ۵۳۳) یہ کل بارہ تکبیریں ہوتی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ تکبیر تحریرہ کو لیکر بارہ اور

اس کو چھوڑ کر گیارہ ہیں لہذا عیدین میں گیارہ تکبیر ہوگی۔ امام شافعی بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کو چھوڑ کر بارہ ہیں لہذا عیدین میں بارہ تکبیریں ہوگی۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل: سعید بن العاص نے موسیٰ اشعرئی اور حذیفہ بن یمان سے پوچھا کہ آپ ﷺ عید الاضحیٰ اور عید الفطر میں کیسے تکبیر کہتے تھے؟ تو ابو موسیٰ نے کہا، کسان یکبیر اربعاً تکبیرہ علی الجنائز۔ (ابوداؤد/۱۵۰) یعنی جنازوں پر اپنے تکبیر کی طرح چار تکبیریں کہتے تھے، اس حدیث میں چار تکبیروں کا ذکر ہے پہلی تکبیر تحریمہ کی ہے اور تین زوائد ہیں۔ دوسری دلیل: تکبیرات کا اختلاف صحابہ کرام کے زمانہ سے ہے حضرت عمرؓ نے صحابہ کو جمع کر کے تین زائد تکبیرات پر اتفاق کر دیا لہذا اس پر اجماع ہے۔ کما ذکرنا الطحاوی۔

الاختلاف فی محل التکبیرات

تکبیرات زوائد میں حنفیہ کے نزدیک پہلی رکعت میں تین تکبیریں قراءت سے پہلے دوسری رکعت میں قراءت کے بعد ہوگی۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دونوں رکعتوں میں زائد تکبیرات قراءت سے پہلے کہی جائیں گی۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: حدیث مذکور ہے أن النبی ﷺ کبر فی العیدین فی الأولى سبعاً قبل القراءة خمساً قبل القراءة۔ (ترمذی/۵۳۳) یعنی آپ ﷺ عیدین میں پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے سات تکبیریں اور دوسری رکعت میں قراءت سے پہلے پانچ تکبیریں کہتے تھے۔ سچ تو یہ ہے کہ تکبیرات عیدین کے سلسلے میں بھی حدیثیں صحیح و قوی منقول ہیں اور اس میں صحابہ کے زمانہ سے اختلاف چلا آ رہا ہے اس لئے اس سلسلے میں تشدد کا مظاہرہ نہ کرنا چاہئے۔

رفع الیدین عند التکبیرات

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عیدین کی تکبیرات کے وقت رفع یدین کیا جائے گا اور امام مالکؒ

کی روایت یہ ہے کہ رخ یدین صرف تکبیر تحریر میں ہوگا۔

باب لأصلاة قبل العیدین ولا بعدھا

امام شافعیؒ کے نزدیک عیدین سے قبل اور اس کے بعد نماز پڑھنا مطلقاً جائز ہے،
البتہ امام کیلئے مکروہ ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ کراہیت عید گاہ میں
پڑھنے پر ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عید کے بعد گھر میں کراہیت نہیں ہے۔

دلیل جمہور: عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ خرج يوم الفطر فصلى
ركعتين ثم لم يصل قبلها ولا بعدھا (۱) امام ابوحنیفہؒ جو بعد العید عدم کراہیت کے قائل
ہیں اس کی دلیل: ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا۔ کان النبی ﷺ لا يصلى
قبل العيد شيئاً فإذا رجع إلى منزله صلى ركعتين (ابن ماجہ)

امام شافعیؒ کی دلیل: حدیث مذکور لم يصل قبلها ولا بعدھا یہ امام کے حق میں ہے نہ
کہ مقتدی کے حق میں، لہذا مقتدیوں کے لئے نفل وغیرہ پڑھنا جائز ہوگا کیونکہ بعض صحابہ کرام کا
اس پر عمل رہا ہے اور جس پر صحابہ کا عمل ہو اس کو مکروہ کیسے کہا جاسکتا ہے۔

☆☆☆☆☆☆

☆☆☆☆

(۱) ترمذی / ۵۳۷ البخاری / ۹۶۴-۹۸۹-۱۴۳۱ مسلم فی کتاب صلاة العیدین رقم

حدیث الباب / ۱۳ ابوداؤد / ۱۱۵۹ ابن ماجہ فی کتاب اقامة الصلاة والسنة / ۱۲۹۱۔

کتاب السفر

باب التقصیر فی السفر

سفر میں قصر یا لاتفاق شروع ہے لیکن اس میں قدرے اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک قصر واجب ہے۔

امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک قصر افضل ہے، لیکن ان دونوں کی ایک روایت ابو حنیفہ کے مطابق ہے، امام شافعی کے نزدیک اتمام افضل ہے لیکن امام نووی نے شافعیہ کے مذہب میں قصر کو افضل لکھا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: فهل الأفضل إلا تمام أم القصر؟ فيه ثلاث طرق أصحابها القصر أفضل (المجموع ۴/ ۲۸۲)۔

دلائل احناف: قال عمر: صلاة الجمعة ركعتان وصلاة الفطر ركعتان صلاة الأضحى ركعتان، وصلاة السفر ركعتان، تمام غير قصر على لسان محمد (۱) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر کی دو رکعتیں تخفیف کی بناء پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فریضہ اصلیہ پر جمعہ وعیدین کی طرح برقرار ہیں۔ اس کی تائید حضرت عائشہ کی روایت سے ہوتی ہے وہ فرماتی ہیں۔ الصلاة أول ما فرضت ركعتان فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر (۱) یعنی اولاً نمازیں تو دو رکعات فرض ہوئیں جو صلاۃ سفر میں تو برقرار رہیں اور صلاۃ حضر میں زیادہ کر دی گئیں۔ اس روایت سے اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ صلاۃ سفر اپنے اصلیت کی اعتبار سے برقرار ہے نہ کہ بعد میں تخفیف کر دی گئی۔

(۱) أخرجه مسلم في صلاة المسافرين وقصرها / ۶۸۵ البخاري ۱۰۹۰ ابوداؤد ۱۱۹۸ النسائي ۱ / ۲۵۵ موطا مالك ۱ / ۱۴۶ البيهقي ۳ / ۱۴۳ احمد ۶ / ۲۷۲ الدارمي ۱ / ۳۵۵۔

(۲) عن ابن عباس قال: إن الله عز وجل فرض الصلاة على لسان نبيكم ﷺ في الحضر أربعاً وفي السفر ركعتين۔ (۱) یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے نبی کی زبان پر حضر میں چار رکعت اور سفر میں دو رکعت نماز فرض کی ہے، سفر میں چار رکعت والی نماز کا دو رکعت ہونا یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صدقہ ہے جس کو قبول کرنا چاہئے نہ کہ کفرانِ نعمت کے صف میں کھڑے ہونا چاہئے۔

دلائل امام شافعی: ﴿فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾۔ یعنی تم پر کوئی حرج نہیں ہے یہ کہ تم نمازوں میں قصر کرو۔ فليس عليكم جناح یہ اباحت کے لئے استعمال ہوتا ہے نہ کہ وجوب کے لئے۔ اس کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ ”لا جناح“ وجوب کیلئے مستعمل ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے: فمن حج اليك أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما۔ ”أن يطوف بهما“ سے مراد سعی ہے اور اس آیت سے سعی کے جواز کا ثبوت ہونا چاہیے حالانکہ سعی بالاتفاق واجب ہے اور یہاں وجوب لا جناح پر صادق آرہا ہے۔ لہذا آپ کا یہ کہنا کہ لا جناح جواز کے لئے استعمال ہوتا یہ صحیح نہیں ہے۔

(۲) عن عائشة أن النبي ﷺ كان يقصر في السفر ويتم ويفطر ويصوم۔ (۲)۔ یعنی آپ ﷺ سفر میں قصر کرتے اتمام بھی کرتے، افطار بھی کرتے، روزہ بھی رکھتے۔ اس کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت ﷺ چھوٹے سفر میں جو تین مراحل سے کم ہوتا اس میں اتمام فرماتے اور تین مراحل سے زیادہ کے سفر میں قصر فرماتے تھے۔

(۳) شافعیہ کا استدلال حضرت عثمانؓ کے عمل سے ہے کہ وہ مکہ مکرمہ میں اتمام کرتے تھے۔ اس کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے مکہ میں اپنا گھر بنا لیا تھا اور ان کے مسلک کے مطابق جس شہر میں انسان اپنا گھر بنا لے اس شہر میں قصر نہیں کر سکتا۔ دوسرا

(۲) أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها / ۵، أبو داود / ۱۲۴۷ ابن ماجه

۱۰۲۸ / احمد / ۳۲۳۲ (۲) البيهقي ۳ / ۱۴۱ الدارمی ۲ / ۱۸۹۔

جواب یہ دیا گیا ہے کہ حج کے موقع پر وہاں دیہاتیوں کی ایک بھاری تعداد ہوتی تھی اور قصر کرنے سے خدشہ تھا کہ کہیں وہ چار رکعات والی نماز دو رکعت ہی نہ سمجھ بیٹھیں۔

الاختلاف فی مدة القصر

کتنے دن اقامت کی نیت سے مسافر مقیم ہو جاتا ہے؟۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار دن اقامت کی نیت سے مسافر مقیم ہو جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پندرہ دن اقامت کی نیت سے مسافر مقیم ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن سعید بن المسیب قال: إذا أقام أربعة

أربعا (ترمذی ۵۴۷) یعنی جب آدمی چار دن اقامت کرے تو چار رکعت نماز پڑھے۔ لیکن ائمہ

ثلاثہ کا ابن المسیب کی روایت سے استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ ان کی ایک روایت ابو حنیفہؒ کے

مسلك کے مطابق ہے۔ چنانچہ آثار السنن (ص ۲۱۷) میں ابن المسیبؒ کا یہ اثر منقول ہے، إذا

قدمت بلدة فأقمت خمسة عشر يوما فأتتم الصلاة یعنی جب تو کسی شہر میں آئے پھر

پندرہ دن اقامت کرے تو نماز کو پورا کرو۔ اس کی تائید ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کی روایت سے ہوتی

ہے جن سے پندرہ دن مدت اقامت منقول ہے۔ چنانچہ ابن عمرؓ سے منقول ہے من أقام

خمس عشرة يوما أتم الصلاة (ترمذی ۵۴۷)۔ ایسے ہی حضرت علیؓ سے منقول ہے۔

باب ما جاء في صلاة الاستسقاء

استسقاء کے معنی بارش طلب کرنا، صلاۃ استسقاء بالاتفاق مسنون ہے البتہ امام ابو حنیفہؒ کی

طرف عدم سنت کا قول منسوب کیا جاتا ہے جو بالکل صحیح نہیں ہے۔ لیکن صلاۃ استسقاء کے طریقہ

میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک صلاۃ استسقاء عیدین کی طرح بارہ تکبیرات کے ساتھ پڑھی

جائے گی اور امام احمدؒ کے یہاں گیارہ زائد تکبیرات کے ساتھ پڑھی جائے گی۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک عام دو رکعت کی طرح بغیر زائد تکبیرات کے صلاۃ استقام پڑھی جائے گی۔

دلیل امام شافعی: عن ابن عباسؓ قال: أن النبی ﷺ صلی رکعتین کما کان یصلی فی العید، یعنی آپ ﷺ دو رکعت صلاۃ استقام پڑھائی جیسا کہ عیدین میں پڑھاتے تھے اس حدیث کی الفاظ و راوی کے قدرے اختلاف کے ساتھ صحاح ستہ نے تخریج کی ہے۔ (۱) لیکن حنفیہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس کی تشبیہ عید کے ساتھ تکبیرات زوائد میں نہیں ہے بلکہ نماز کی رکعات کی تعداد اور میدان کی طرف ٹکٹنے میں ہے، کیونکہ کسی بھی صحابہ سے صلاۃ استقام زوائد تکبیرات سے منقول نہیں ہے۔

تحويل الرداء

تحويل الرداء یعنی چادر پلٹنا امام کے لئے بالاتفاق مسنون ہے لیکن مقتدیوں کے لئے ابو حنیفہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک مسنون نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مقتدیوں کے لئے بھی مسنون ہے۔ یہ حضرات امام پر قیاس کرتے ہوئے مقتدیوں کے لئے بھی مسنون کہتے ہیں۔ لیکن یہ ایک غیر مدرک بالقیاس عمل ہے لہذا یہ اپنے مورد پر منحصر ہو کر رہے گا۔ اور مقتدیوں کو امام پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب ماجاء فی صلاة الكسوف

کسوف سے مراد یہاں سورج گرہن ہے۔ صلاۃ کسوف بالاتفاق مسنون ہے حتیٰ کہ بعض ائمہ اس کو وجوب کے مرتبہ میں رکھتے ہیں، اور صلاۃ کسوف میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہر رکعت میں

(۱) البخاری / ۱۰۱۲ / ۱۰۲۷ / ۱۰۱۱ / ۱۰۲۳ / ۱۰۲۶ مسلم فی کتاب صلاۃ

الاستسقاء رقم حدیث الباب / ۴۱ ابوداؤد / ۱۱۶۱ تا ۱۱۶۷ ابن ماجہ / ۱۲۶۷

ترمذی / ۵۵۳ / ۱۰۰۶ النسائی / ۵۰۰۶

دور کو رکوع ہوں گے، جبکہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک دو رکعت عام نمازوں کی طرح پڑھی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال۔ عن عائشةؓ قالت إن رسول الله ﷺ صلى

الكسوف في صفة زمزم أربع ركعات في أربع سجعات۔ (نسائی ۱۴۷۳،

البخاری ۱۶۴)۔ یعنی آپ ﷺ نے صفہ زمزم پر چار رکوع اور چار سجدہ کیا۔ اس سے ثابت

ہوتا کہ ہر ایک رکعت میں دو دور کو رکوع کیا۔ اسی طرح مسلم میں حضرت اسماء اور عبداللہ بن عمر

ؓ سے ایک رکعت میں دو دور کو رکوع منقول ہے، اور دیگر صحابہ سے بھی اس طرح کی روایات منقول ہیں۔

حنفیہ کے دلائل: عن أبي بكره قال خسفت الشمس على عهد رسول الله

ﷺ فخرج يجر رداءه حتى انتهى إلى المسجد فصلى بهم ركعتين كما

تصلون (۱) یعنی آپ ﷺ کے زمانے میں سورج گرہن ہوا تو آپ ﷺ اپنے چادر کو کھینچتے ہوئے

نکلے یہاں تک کہ مسجد پہنچے پھر ان کو دو رکعت نماز پڑھائی جیسا تم پڑھتے ہو۔ اور یہ روایت بخاری میں

ہے جس میں کما متصلون مذکور نہیں ہے، اسی طرح نسائی میں سمرہ بن جندب، نعمان بن بشیر اور غبیصہ

بن مخارق کی روایات حنفیوں کے مطابق ہیں۔

نعمان بن بشیرؓ سے منقول ہے أن رسول الله صلى حين انكسفت الشمس مثل

صلاتنا يركع ويسجد۔ (نسائی ۱۴۸۵)۔

ائمہ ثلاثہ نے جن روایات سے ایک رکعت میں دو دور کو رکوع ہونے پر استدلال کیا ہے۔ ان

کے بارے میں حنفیہ کہتے ہیں کہ دراصل آپ ﷺ نے اس نماز میں بہت طویل رکوع کیا تھا بعض

صحابہ کو دور کو رکوع کا وہم ہو گیا اور اس کی تائید سمرہ بن جندب کی روایت سے ہوتی ہے۔ ثم رکع بنا

كما طول ركوع ماركم بنا في صلاة قط۔ پھر ہمارے ساتھ سب سے زیادہ طویل رکوع

کیا اتنا طویل رکوع ہمارے ساتھ کسی بھی نماز میں نہیں کیا۔ بلکہ بعض روایات میں ایک رکعت میں

دو دور کو رکوع اور بعض میں چار دور کو رکوع منقول ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ أن النبی

ﷺ رکعتین، فی کل رکعة ثلاث رکعات۔ (مسلم باب صلاة الکسوف)
اور حضرت ابن عباس سے فی کل رکعة أربعة رکوعات منقول ہے (مسلم ۹۰۵) جس سے
اس بات کو تقویت ملتی ہے کہ آپ ﷺ نے انتہائی طویل رکوع کیا تھا جس سے بعض حضرات کو
دو رکوع بعض کو تین اور بعض کو چار رکوع کا احساس ہوا، ورنہ نفس الامر میں آپ نے ایک ہی رکوع
کیا تھا اور قیاس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ ہر رکعت میں ایک ہی رکوع ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

باب فی صلاة الخسوف

خسوف سے مراد یہاں چاند گرہن ہے۔ صلاة کسوف کو تو بالاتفاق جماعت سنہ، پڑھنا مسنون
ہے۔ لیکن صلاة خسوف بھی امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک جماعت سے پڑھنا مسنون ہے، ان کے
پاس کوئی دلیل صریح و صحیح نہیں ہے بلکہ وہ صلاة خسوف کو صلاة کسوف پر قیاس کرتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک صلاة خسوف میں جماعت مسنون نہیں ہے۔

حنیفہ کی دلیل: قال النبی ﷺ صلاة الرجل فی بيته أفضل إلا المكتوبة
لہذا فرض کے علاوہ ہر نماز گھر میں ہی پڑھنا افضل ہوگا، صلاة خسوف (چاند گرہن) میں آپ ﷺ
سے جماعت ثابت نہیں ہے لہذا صلاة کسوف "صلاة الرجل فی بيته" الخ کے حکم تحت باقی رہی گی
(ما خود من بدائع الصنائع ج ۱ ص ۴۱۸)۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب کیف القراءة فی الکسوف؟

امام احمدؒ اور حنفیہ میں سے صاحبین کے نزدیک کسوف کی نماز جہراً مسنون ہے۔ ائمہ ثلاثہ
کے نزدیک صلاة کسوف سرّاً مسنون ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن عائشة أن النبی ﷺ صلى صلاة الکسوف وجہراً

جالقراءة فیہا (۱) دلیل جمہور: عن سمرة بن جندب قال صلى بنا رسول الله

(۱) أخرجه الترمذی ۵۶۳، أبو داود ۱۱۸۸، بخاری ۱۰۶۵، مسلم ۹۰۱، احمد ۶۵/۶،

البیہقی ۳۳۵/۳۔

ﷺ فی کسوف لانسمع له صوتاً یعنی ہم کو رسول اللہ ﷺ نے کسوف کی نماز پڑھائی ہم نے ان کی آواز نہیں سنی۔ جس حدیث سے امام احمد وغیرہ نے استدلال کیا ہے جمہور اسکے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث صلاۃ خسوف کے بارے میں ہے۔

باب ماجاء فی سجود القرآن

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سجدہ تلاوت واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سجدہ تلاوت مسنون ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: حضرت عمرؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے ممبر پر سجدہ کی آیت پڑھی، پھر سجدہ کیا پھر دوسرے جمعہ میں اس سجدہ کی آیت کو پڑھا تو لوگوں نے سجدہ کی تیاری کی تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: لم تكتب علينا إلا أن نشاء (۱) یعنی ہم پر فرض نہیں ہے مگر یہ کہ ہم چاہیں۔ اس حدیث کا حنفیوں کی طرف سے متعدد جواب دیا گیا ہے (۱) پہلا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ فوراً سجدہ کرنا ضروری نہیں (۲) دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ سجدہ ہم پر جماعت کے ہیئت کے ساتھ فرض نہیں ہے (۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ سجدہ ہم پر نماز کی طرح فرض نہیں ہے کہ فی الفور وقت پر اداء کر لیا جائے بلکہ بعد میں بھی اداء کیا جاسکتا ہے۔

دوسری دلیل: زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں: قرأت علی رسول اللہ ﷺ النجم فلم يسجد فيها (ترمذی) حنفیہ کے طرف سے اس کا جواب وہی ہے کہ یہ سجدہ علی الفور کی نفی ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

حنفیہ کے دلائل: حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ جب بنی آدم سجدہ کی آیت تلاوت کرتا ہے پھر سجدہ کرتا ہے تو شیطان روتے ہوئے ہٹتا ہے اور کہتا ہے اُمِّ

بن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وأمرت بالسجود فلم أسجد فلي النار (مسلم ۶۱/۱) یعنی بنی آدم کو سجدہ کا حکم کیا گیا تو انہوں نے سجدہ کیا چنانچہ ان کیلئے جنت ہے اور مجھے سجدہ کا حکم دیا گیا تو میں نے سجدہ نہیں کیا پس میرے لئے آگ ہے۔ (المأخوذ من بدائع الصنائع ۱/۲۶۷)۔ نیز باری تعالیٰ کا قول ہے ﴿إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْجُدْ﴾ یعنی کافروں کے سامنے جب قرآن پڑھا جاتا ہے تو وہ سجدہ نہیں کرتے۔ یعنی یہاں سجدہ کرنے اور نہ کرنے کو کفر ایمان کا دار و مدار بنادیا اس سے بڑی وجوب کی دلیل اور کیا ہوگی۔

الاختلاف في عدد السجدة

امام مالک کے نزدیک قرآن کریم میں کل گیارہ سجدہ ہیں۔

امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک کل چودہ سجدہ ہیں البتہ امام شافعی کے نزدیک سورہ ”ص“ میں سجدہ نہیں ہے بلکہ اس کے بجائے سورہ ”ج“ میں دو سجدہ ہے جب کہ ابو حنیفہ کے نزدیک سورہ ”ص“ میں ایک سجدہ ہے اور سورہ ”الحج“ میں ایک سجدہ ہے۔

امام احمد کے نزدیک کل پندرہ سجدہ ہیں وہ سورہ ”الحج“ میں بھی دو سجدہ مانتے ہیں اور سورہ ”ص“ میں بھی سجدہ مانتے ہیں۔

امام شافعی کی دلیل: (جو سورہ ص میں سجدہ کے قائل نہیں ہیں)۔ عن ابن عباس أنه قال رأيت رسول الله ﷺ يسجد في ”ص“ قال ابن عباس: وليست من عزائم السجود (۱) یعنی میں نے رسول اللہ کو سورہ ”ص“ میں سجدہ کرتے ہوئے دیکھا ابن عباس کہتے ہیں کہ لیکن یہ سجدہ واجبات میں سے نہیں ہے۔ اس کا جواب حنیفی کی طرف سے یہ ہے کہ اس میں تو سجدہ کرنا ثابت ہے، لیکن اس کے واجبات میں سے ہونے کی جوگی کی گئی اس کا مطلب یہ ہے کہ سجدہ بطور شکر واجب ہے نہ کہ بطور وجوب کے۔

(۱) أخرجه بخاری باب في سجود القرآن مترمذی ۵۷۶۔

سورہ ”حج“ میں دو سجدہ پر امام شافعیؒ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ ابن عامرؓ کہتے ہیں کہ قلت یا رسول اللہ فضلت سورۃ الحج بأن فیہا سجدتین؟ فقال: نعم فمن لم يسجدہما فلا یقرأ ہما (ترمذی ۵۷۷) یعنی میں نے کہا: اے اللہ کے رسول سورہ حج کی فضیلت اس میں دو سجدہ ہونے کی بناء پر ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ہاں، پس جو شخص ان دونوں سجدہ کو نہ کرے تو وہ ان دونوں کو نہ پڑھے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

حنفیہ کا استدلال: حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے ہے قال فی سجود الحج ”الاول عزيمة والاخر تعلیم (طحاوی) یعنی پہلا واجب ہے اور دوسرا تعلیم ہے۔ لہذا سورہ حج میں دو سجدہ واجب نہ ہونگے۔

سورہ ”ص“ میں سجدہ کے وجوب کی دلیل: عن ابی سعید الخدریؓ قال خطبنا رسول اللہ ﷺ یوما فقرأ ”ص“ فلما مر بسجود نزل وسجدنا معه (۱)

لیکن محققین احناف کی راہی یہ ہے کہ احتیاطاً سورہ ”الحج“ میں دو سجدے کر لئے جائیں جیسا کہ امام احمدؒ کا مذہب ہے۔

امام مالکؒ کا استدلال ان احادیث سے ہے جس میں سجود فی الفور کی نفی گئی ہے جس کو انہوں نے سجدہ کے عدم مشروعیت پر محمول کر لیا۔

باب فی خروج النساء إلی المسجد

نوجوان عورتوں کو بالاتفاق مساجد میں نماز پڑھنے کیلئے آنا ممنوع ہے، بوڑھی عورتوں کے بارے میں قدرے اختلاف ہے

لیکن بعض اہل ظواہر مطلقاً عورتوں کے مسجد میں نماز پڑھنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کی

دلیل ابن عمرؓ کی روایت ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اذنبوا للنساء باللیل إلى المساجد (ترمذی)

جمہور کی دلیل: عن ابن مسعود مرفوعاً قال: صلاة المرأة في بيتها افضل من صلواتها في حجرتها وصلواتها في مخدعها (بيت صغير في داخل البيت) افضل من صلواتها في بيتها (ابو دائود) اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت کی نماز جتنی گھر کے اندر پوشیدہ طور پر ہوگی وہ اتنی بہتر ہوگی۔

حضور ﷺ کے ارشاد اذنبوا للنساء باللیل إلى المساجد کی جمہور یہ تاویل کرتے ہیں کہ اولاً یہ حدیث خود بتاتی ہے کہ عورتیں بغیر اذن کے عبادت و طاعت کیلئے نہیں جاسکتیں اگر کوئی عورت اصرار کرے اور شوق و رغبت کا اظہار کرے تو اس کو اجازت دے دینی چاہئے لیکن آپ ﷺ کا زمانہ خیر القرون کا زمانہ تھا جو مومن اور فتنوں سے محفوظ تھا، اور آج کا زمانہ نہایت پر فتن اور فحاشی کا ہے اس لئے عورتوں کا مسجد جانا ممنوع قرار دے دیا گیا۔ اس کی متعدد آثار تائید کرتے ہیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ اگر آج حضور ﷺ زندہ ہوتے تو عورتوں کو ضرور بالضرور مسجد جانے سے روک دیتے۔

باب فیمن یصلی الفریضة ثم یؤم الناس

یعنی ایک شخص فرض نماز پڑھ کر فارغ ہو گیا تو کیا وہ اس فرض نماز کی دوبارہ امامت کر سکتا ہے یا نہیں؟ کیونکہ اگر وہ دوبارہ اس نماز کو امامت کے طور پر پڑھے گا تو وہ اس امام کیلئے نقل ہوگی اور مقتدیوں کیلئے فرض ہوگی تو یہاں مقفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء ہوگی اس کے جواز عدم جواز میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک غرض کیلئے نقل کی اقتداء جائز نہیں، یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے یہی دوسری روایت امام احمد کی ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: معاذ بن جبلؓ کا عمل ہے اُن معاذ بن جبلؓ کان

یصلی مع رسول اللہ ﷺ المغرب ثم یرجع الی قومه فیؤمهم (ترمذی)

یعنی معاذ بن جبلؓ آپ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھتے پھر اپنی قوم کے پاس لوٹ کر ان کی امامت کرتے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے اقتداء المفترض بالمستقل جائز ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے دلائل: عن ابی ہریرۃؓ قال: قال رسول اللہ

ﷺ الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن (ترمذی) جب امام ضامن ہے تو اس کا مضمون سے

قوی ہونا ضروری ہے لیکن مضمون جو کہ مفترض ہے ضامن سے قوی ہے لہذا مفترض کیلئے مستقل کی

اقتداء درست نہیں ہے۔

دوسری دلیل: انس بن مالکؓ کی روایت ہے نبی ﷺ نے فرمایا: إنما جعل الإمام

لیؤتم بہ (أخرجہ الصحاح الستۃ) یعنی امام اسی لئے بنایا گیا ہے تاکہ اس کی اقتداء کی

جائے۔ اور اقتداء تبھی ہوگی جب امام اور مقتدی کی نیت مختلف نہ ہو اور یہاں نیت مختلف ہے لہذا

اقتداء کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور حنیفہ نے معاذ کے واقعہ کی مختلف توجیہات کی ہیں۔

۱۔ اولایہ کہ وہ آنحضرت ﷺ کے ساتھ نفل کی حیثیت سے شریک ہوتے ہوئے اور اپنی

قوم کو بیت فرض نماز پڑھاتے ہوں گے۔

۲۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ حضرت معاذؓ بیت نفل امامت کرتے تھے تب بھی آنحضرت

ﷺ کی اس پر تقریر ثابت نہیں۔

۳۔ سب سے محقق توجیہ یہ ہے کہ حضرت معاذؓ آپ ﷺ کے ساتھ مغرب کی نماز پڑھتے

تھے اور اپنی قوم کو عشاء کی نماز پڑھاتے تھے، لہذا اقتداء المفترض بالمستقل کا سوال ہی نہیں پیدا

باب السجدة على الثوب المتصل

جمہود علماء کے نزدیک شدت گرمی یا سردی کی وجہ سے جو لباس مصلیٰ نے پہن یا اوڑھ رکھا ہو اس پر سجدہ کرنا درست ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ثوب متصل پر سجدہ کرنا مکروہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں چونکہ کپڑے کے کسی حصہ پر سجدہ کرنا عمل کثیر کی حد تک پہنچا سکتا ہے اور عمل کثیر بالاتفاق فاسد صلاۃ ہے اگر عمل کثیر نہ بھی ہو تو عمل قلیل بھی کراہیت صلاۃ میں سے ہے۔

جمہود کی دلیل: حضرت ابراہیمؑ سے مروی ہے کہ ایک دن حضرت عمرؓ نے لوگوں کو جمعہ کی نماز شدید گرمی میں پڑھائی جس میں وہ اپنے کپڑے کو زمین پر بچھا کر اس پر سجدہ کرتے، نماز سے فراغت کے بعد آپؐ نے فرمایا۔ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ الْحَرَّ، فَلْيَسْجُدْ عَلَى ثَوْبِهِ** (مصنف ابن ابی شیبہ ۱/۲۶۸) اے لوگوں تم میں سے کوئی گرمی محسوس کرے تو وہ اپنے کپڑے پر سجدہ کر لے۔ نیز اسی طرح کی روایت ابن عباسؓ اور حضرت انسؓ سے بھی منقول ہے جو جمہور کی تائید کرتی ہیں۔

باب الاغتسال عند ما يسلم الرجل

اگر کوئی کافر اسلام قبول کرے تو اس کا قبل الاسلام غسل معتبر ہوگا یا نہیں؟
امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر قبل الاسلام کوئی موجبات غسل نہ پایا گیا ہو تو اسلام کے وقت غسل کرنا مستحب ہے۔
امام مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک اسلام قبول کرنے والے کیلئے مطلق غسل واجب ہے چاہے قبل اسلام موجبات غسل پیش آئے ہوں یا نہ آئے ہوں۔
امام مالکؒ و احمدؒ کی دلیل: **عن قيس بن عاص أنه أسلم فأمره النبي ﷺ**

آن یغتسل (ترمذی) اس حدیث سے وہ کافر کیلئے مطلق غسل کے وجوب پر استدلال کرتے ہیں۔

حنفیہ اور شافعیہ اس حدیث کو استحباب پر محمول کرتے ہیں کیونکہ قبل الاسلام کافر کا نکاح شریعت میں مسلم ہے اس کو دوبارہ کرانے کا حکم نہیں ہے، تو یہ غسل کیوں دوبارہ کرایا جائے گا۔ بس یہ استحباب کے درجہ میں ہے بشرطیکہ اس کو موجبات غسل درپیش نہ ہو۔

☆☆☆☆☆☆

☆☆☆☆

کتاب الزکاة

لفظ الزکاة قائم المصدر أعنى التزكية يقال زكى ماله تزكية إذا أدى

عنه. زكاته بمعنى الطهارة، البناية فى شرح الهداية ۳/۳۳۹.

الزکاة فى اللغة عبارة عن النماء والزيادة فسميت الزکاة زکاة، لأنها

سبب زیادة المال بالخلف فى الدنيا والثواب فى الآخرة (المبسوط ۲/۱۳۷).

نوٹ واضح رہے کہ زکاة کے معنی زیادتی اور طہارۃ دونوں آتے ہیں۔ زکاة کب فرض

ہوئی؟ اس سلسلہ میں جمہور کی رائے یہ ہے کہ زکاة ہجرت کے بعد دو ہجری میں رمضان کے روزہ

کے فرض ہونے سے پہلے پہلے فرض ہوئی، فذهب الأكثر إلى أنه وقع بعد الهجرة فقیل

كان فى السنة الثانية قبل فرض رمضان كما قال النووى (فى الروضة عون

المعبود ۴/۲۹۰). بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ یہ سن ۹ ہجری میں فرض ہوئی جو صحیح نہیں ہے۔

باب زکاة الإبل

اونٹ کا نصاب زکاة۔

پانچ اونٹ میں ایک بکری، دس اونٹ میں دو بکری، پندرہ اونٹ میں تین بکری، اور بیس

اونٹ پر چار بکری۔ (۲۵) اونٹ پر بنت مخاض۔ یہ نصاب پینتیس تک چلے گا پھر جب (۳۵) سے

ایک بھی زیادہ ہو تو بنت لیون (۳۵) تک، پھر جب (۴۵) سے ایک بھی زیادہ ہو تو جذعہ

(۷۵) تک، پھر (۷۵) سے ایک بھی زیادہ ہو تو بنت لیون (۹۰) تک، (۹۰) سے ایک زیادہ

ہو تو دو حقہ (۱۲۰) تک۔ یہاں تک مسئلہ متفق علیہ ہے کیونکہ تمام احادیث سے اسی طرح ثابت ہے

لیکن (۱۲۰) کے بعد نصاب اہل میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک (۱۲۰) کے بعد فریضہ حغیر ہو جائے گا اربعینات (۴۰) کے اعتبار سے ہر اربعینات پر ایک بنت لیون اور خمینات کے اعتبار سے ہر خمینات پر ایک حقہ واجب ہوگا مثلاً ۱۲۰ پر دو حقہ واجب تھے اب (۱۲۱) پر تین بنت لیون ہوں گے کیونکہ (۱۲۱) میں تین اربعینات بیٹھتے ہیں۔ اور ۱۳۰ پر دو بنت لیون اور ایک حقہ واجب ہوگا، کیونکہ اس میں (۲) اربعینات اور ایک خمینات ہے، لہذا (۱۳۰) میں دو بنت لیون اور ایک حقہ واجب ہوگا کیونکہ اس میں دو اربعینات اور خمینات ہیں۔ اور یہی مسلک امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا ہے البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اربعینات و خمینات کا یہ حساب (۱۳۰) سے شروع ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک سو بیس تک دو حقہ واجب رہیں گے اس کے بعد احتیاف (ازسرنو) ہوگا یعنی یہ ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی جائے گی یہ نصاب (۱۳۹) تک چلے گا اور ایک سو پچاس پر تین حقہ واجب ہوں گے۔ اسی طرح نصاب چلتا رہے گا لیکن بنت لیون ہمارے یہاں واجب نہیں ہوگا جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں اربعینات پر واجب ہوتا ہے ہمارے یہاں صرف خمینات پر ایک حقہ واجب ہوگا پھر نصاب ازسرنو (۵) بکری سے شروع ہو جائے گا۔ پھر جیسے ایک خمینات کا اضافہ ہوگا ایک حقہ اور بڑھ جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال: حضرت علیؓ کی روایت سے ہے جس میں آپ ﷺ نے ۱۲۰ تک نصاب بتانے کے بعد فرمایا: فإذا زادت الإبل على عشرين ومائة ففى كل خمسين حقة وفى كل أربعين ابنة لبون۔ (الماخوذ من نصب الراية ۲/۲۴۵)۔

حنفیہ کی دلیل: حضرت عمر بن حزم کا مکتوب ہے جو آپ ﷺ نے ان کو لکھوا کر دیا تھا اس میں آپ ﷺ نے اونٹوں کی زکاة بیان کرتے ہوئے فرمایا: فإذا كانت أكثر من ذلك (من عشرين ومائة) ففى كل خمسين حقة فما فضل فإنه يعاد إلى أول فريضة الإبل (نسائی) یہ حنفیہ کے مذہب پر واضح دلیل ہے کہ ہر خمین پر ایک حقہ ہوگا اور جو

زیادہ ہوگا اس سے فریضہ از سر نو شروع ہو جائے گا۔ نیز حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے آثار مذہب احناف کے مطابق ہیں (انظر مصنف ابن ابی شیبہ ۱۱۳)۔ اور جس حدیث سے ائمہ ثلاثہ نے استدلال کیا ہے وہ روایت مجمل ہے جو خفیوں کے مذہب کے مطابق بھی ہو سکتی ہے اور ابن حزم کی روایت مفصل ہے اور مفصل کو مجمل پر ترجیح ہوگی۔

باب ماجاء فی البقر

جمہور علماء کے نزدیک یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ (۳۰) بقر پر ایک تبیعہ اور (۴۰) بقر پر ایک منہ واجب ہے (تبیعہ کہتے اس گائے کے بچے کو جو ایک سال پورا کر کے دوسرے سال میں داخل ہو گیا ہو۔ اور منہ کہتے ہیں جو دو سال پورا کر کے تیسرے سال میں داخل ہو گیا ہو) خلاصہ کلام تین پر ایک تبیعہ اور ہر چالیس پر ایک منہ واجب ہے لیکن (۴۰) سے زائد بقر ہوں تو اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے اس سلسلہ میں متعدد روایتیں ہیں مشہور اور اصل روایت یہ ہے کہ جب چالیس پر ایک بقر زائد ہو تو اس ایک سے زائد پر ربع عشر منہ (یعنی منہ کا چالیسواں حصہ) واجب ہوگا، اور دو زائد ہونے پر نصف عشر منہ یعنی منہ کا بیسواں اور تین زائد ہونے پر ثلاثہ ارباع عشر منہ یعنی منہ کے دسویں حصہ کا تین چوتھائی اور یہ قاعدہ چلے گا پچاس تک پھر پچاس پر ایک منہ اور منہ کا ایک چوتھائی واجب ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک چالیس سے زائد پر کوئی زکاة واجب نہیں ہوگی یہاں تک کہ ساٹھ تک پہنچ جائے اور ساٹھ پر دو تبیعہ واجب ہوں گے، پھر ستر پر ایک منہ اور ایک تبیعہ واجب ہوگا اور (۹۰) پر تین تبیعہ واجب ہوں گے، اسی طرح نصاب چلتا رہے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ دراصل اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ احادیث میں چالیس بقر کے بعد پر نصاب زکاة کی کوئی تفصیل نہیں ملتی، اس لئے ائمہ نے اپنا

اجتہاد کیا امام ابوحنیفہؒ نے چالیس سے ہر ایک زائد پر نصاب مقرر کیا، تاکہ کسی بھی بقر سے زکوٰۃ کی ادائیگی فوت نہ ہو اور جمہور نے نصاب ثانی کا اجتہاد کیا اس لئے (۴۰) سے لیکر (۵۹) تک پر کوئی زکوٰۃ مقرر نہیں کیا۔ کما قال الکاسانی فی البدائع۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ کا مذہب احوط ہونے کی وجہ سے مرجوح ہے۔ انظر للمزید الحاوی الكبير ۴/ ۱۵۵، المجموع ۵/ ۳۶۸، المبسوط ۲/ ۱۷۱

باب لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع

لا یجمع بین متفرق، ولا یفرق بین مجتمع، وماکان من خلیطین فإنهما یتراجعان بینہما بالسویۃ۔ یعنی متفرق کے درمیان جمع نہ کرے اور نہ جمع کے درمیان متفرق کرے (صدقہ کے خوف سے) اور جو دونوں مشترک ہو برابری کے ساتھ رجوع کریں۔

اس حدیث کی تشریح میں ائمہ کا اختلاف ہے اور بہت اہم بحث ہے، ہم اختصار کے ساتھ جامعیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کی تشریح کرتے ہیں۔ اس حدیث کے دو ٹکڑے ہیں اور دونوں کی تشریح میں اختلاف ہے۔

حدیث کا پہلا قطعہ لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع اس کے تحت دو اختلافی مسئلے ہیں (۱) ”لا یتجمع“ اور دوسرا ”لا یفرق“ کا فاعل کون ہے یعنی اس کا فاعل مالک ہے یا ساعی (عامل) یعنی زکوٰۃ وصول کرنے والا ہے۔

(۲) دوسرا مسئلہ خلطۃ الشیوخ اور خلطۃ الجوار کا ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک لا یتجمع ولا یفرق کا تعلق مالک سے ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کا تعلق عامل سے ہے اور امام شافعیؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس

کا تعلق مالک و عامل دونوں سے ہے اور شافعیہ میں سے علامہ نوویؒ یہی لکھتے ہیں فہو نہی للساعی

وللملک عن التفریق والجمع (المجموع ۵/ ۳۸۹)۔ یعنی وہ نہی ہے ساعی اور مالکوں کیلئے

تفریق کرنے اور جمع کرنے سے۔ اگر اس نہی کا تعلق ساعی سے ہی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ

وصدقہ لینے والا متفرق نصاب کو جمع نہ کرے مثلاً کسی کے پاس ۳۰ بکری ہے تو اس پر زکاة نہیں واجب ہے اور دوسرے آدمی کے پاس (۱۰) بکری ہے تو اس پر بھی زکاة نہیں ہے اب اگر عامل دونوں متفرق کو جمع کر دے تو چالیس بکریاں ہو جائیں گی، اور ایک بکری زکاة کے طور پر وصول لے تو اس سے آپ ﷺ نے اسکو منع کیا۔ ولا یفرد بین مجتمع، یعنی عامل اکٹھی بکریوں کو الگ نہ کرے زکاة زیادہ لینے کے لئے، مثلاً کسی کے پاس (۸۰) بکریاں ہیں تو اس پر ایک بکری واجب ہوگی، اب عامل اس (۸۰) مجتمع بکریوں کو (۴۰) (۴۰) علاحدہ کر دیتا ہے تو پھر ہر چالیس پر نصاب مکمل ہونے کی وجہ سے ایک ایک بکری واجب وصول ہے اس طرح اس پر دو بکریاں واجب ہو جائیں گی، آپ ﷺ نے اس سے عامل کو منع فرمایا کیونکہ اسی پر ایک ہی بکری واجب ہے۔

اگر نہی کا تعلق مالک زکوة سے ہے تو ولا یجمع بین متفرق کا مطلب یہ ہے کہ کئی آدمی مل کر زکوة نہ نکالیں مثلاً تین آدمی (۴۰) (۴۰) (۴۰) بکریوں کے مالک ہیں تو اگر ہر ایک زکاة دے گا تو اس طرح تین بکریاں زکاة کے طور پر نکلے گئیں۔ اب ان تینوں نے اپنی بکریاں اکٹھا کر دیں اور یہ ۱۲۰ بکریاں ہو گئیں اور ۱۲۰ بکریوں تک ایک بکری واجب ہوتی ہے اس طرح سے تینوں کو مجموعی طور پر ایک بکری دینی پڑی، تو اس متفرق نصاب کو جمع کرنے سے آپ ﷺ نے مالک کو منع کیا۔

ولا یفرق بین مجتمع جب اس کا تعلق مالک سے ہوگا تو یہ مطلب ہوگا کہ ایک نصاب کو زکوة کی کم ادائے گی کے لیے الگ الگ نہ کرے۔ جیسے ایک آدمی کے پاس (۴۰) بکریاں ہیں اور اس پر ایک بکری زکاة کے طور واجب ہے، اب اس نے زکاة کے خوف سے بیس بکری عارضی طور پر دوسرے کو دے دی تو آپ ﷺ نے اس تفریق سے مالک کو منع فرمایا۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ پہلے جملے کا تعلق عامل سے ہے اور دوسرے جملے کا تعلق مالک سے ہے۔

دوسرا قطعہ و ملکان من خلیطین فإینهما یتراجعان بینہما بالسویۃ اسکے تحت خلطہ (شرکت) کی بحث آتی ہے واضح رہے کہ خلطہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خلطۃ الشیوع

خلطۃ الشیوع کہتے ہیں کہ دو شخص مال کی ملکیت میں شریک ہوں اور مال دونوں کے درمیان مشاع ہو یعنی کسی طرح کی تخصیص نہ ہو۔ اور خلطۃ الجوار کہتے ہیں دونوں ملکیت میں تو نہ شریک ہوں لیکن دونوں کا باڑہ ایک ہو ایسے ہی راعی مرغی (چراہ گاہ) حالب (دوہنے والا) فحل (نر جفتی کرنے والا) ایک ہو۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار دونوں کا اعتبار ہے یعنی اگر دو آدمی کے پاس چالیس چالیس بکریاں خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار کی حیثیت سے ہیں تو دونوں کے مجموعہ کے (۸۰) پر زکاۃ واجب ہوگی نہ کہ ہر ایک کے حصہ کے چالیس پر ایک ایک بکری واجب ہوگی۔ ان کا استدلال اسی حدیث لا یفرق بین مجتمع سے ہے یعنی آپ ﷺ نے مجتمع کو متفرق کرنے سے منع فرمایا، نیز آپ ﷺ نے آگے فرمایا وماکان من خلیطین فانہما یتراجعان بالسویۃ یعنی جو ان میں مشترک ہو وہ آپس میں برابر سرابراںٹ لیں۔ یعنی مثال کے طور پر پندرہ اونٹ دو آدمیوں میں خلطۃ الجوار کی حیثیت سے مشترک ہیں تو مجموعہ پر تین بکری واجب ہوگی اور دونوں مالک ایک ایک بکری ادا کریں گے اور تیسری بکری برابر برابر قیمت وغیرہ لگا کر آپس میں رجوع کریں گے۔

حنفیہ کے نزدیک نہ خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے اور نہ ہی خلطۃ الجوار کا اعتبار ہے بلکہ ہر ایک کے حصے پر علاحدہ زکاۃ واجب ہوگی۔

دلیل: حضرت ابو بکرؓ کا مکتوب جو انہوں نے حضرت انسؓ کو عامل بناتے وقت دیا تھا جس کے الفاظ یہ ہیں ”وفی الغنم فی کل أربعین شاة فإن لم یکن إلا تسع وثلاثون فلیس علیک فیہاشی“ (ابوداؤد) اور بکری میں ہر چالیس میں ایک ایک بکری ہے پس اگر انتالیس ہوں تو تجھ پر اس میں کچھ نہیں ہے۔ اس میں (۳۹) بکریوں پر مطلق

زکاۃ کی نفی کی گئی ہے خواہ حالت اشتراک ہو یا انفراد، اب اگر دو آدمیوں کے درمیان (۷۹) بکری مشترک ہیں تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مجموعہ پر ایک بکری واجب ہوگی، حالانکہ دونوں میں سے کوئی بھی ۴۰ بکری کا مالک نہیں ہے تو یہ زکاۃ غیر مالک نصاب پر واقع ہوگی، حالانکہ غیر مالک نصاب پر زکاۃ نہیں ہے۔ اور رہا لایفرق بین مجتمع کا جواب تو اس کا جواب یہ ہے کہ ساعی کو کسی کے مجتمع بکریوں کو الگ کر کے زیادہ زکاۃ لینا یعنی کسی کے پاس (۸۰) بکریاں ہیں اس پر ایک بکری واجب ہے تو عامل اس مجتمع کو (۴۰)، (۴۰) میں بانٹ کر دو بکری وصولتا ہے تو اس تفریق سے آپ ﷺ نے منع فرمایا نہ کہ دو شریکوں کے مال کو الگ کرنے سے منع فرمایا۔ فافہم فلان هذا المقام من أعقد المقام، انظر (۱)

باب صدقة الزرع والثمر والحبوب

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک زرعی پیداوار کا نصاب پانچ وسق ہے جو تقریباً پچیس من ہوتے ہیں۔ اس سے کم میں ان حضرات کے نزدیک عشر نہیں ہے۔
امام ابوحنیفہ کے نزدیک زرعی پیداوار کا کوئی نصاب مقرر نہیں ہے بلکہ زرعی پیداوار کی ہر قلیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہے۔

جمہور کی دلیل۔ عن ابی سعید الخدری قال: لیس فیما دون خمسة ذود صدقة و لیس فیما دون خمس أواق صدقة و لیس فیما خمسة أوسق صدقة۔
(۲) یہ حدیث ابوسعید کے علاوہ ابو ہریرہ اور حضرت جابرؓ سے بھی مروی ہے۔ یعنی اونٹوں کے

(۱) المجموع، ۳۸۸/۵، شرح سنن نسائی للسيوطی ۲۰۳۵، عون المعبود ۴/۳۰۵،
الحاوی الكبير ۱۴/۱۴۷، (۲) خرجہ: البخاری ۱۴۴۷، مسلم فی اول الزکاۃ
۹۷۹/۱، ابوداؤد ۱۵۵۸، ترمذی ۶۲۷، النسائی ۲۴۸۳، ابن ماجہ ۱۸۹۳،
موطا مالک ۱/۲۴۴۔

پانچ کے ریوڑ سے کم میں زکاۃ نہیں ہے اور چاندی میں پانچ اوقیہ سے کم میں زکاۃ نہیں ہے۔ اور زرعی پیداوار میں پانچ وسق سے کم میں زکاۃ نہیں۔ ایس فیما دون خمسة أوسق صدقة، یہ جمہور کی دلیل ہے کہ زرعی پیداوار میں نصاب متعین ہے۔ اور وہ نصاب پانچ وسق ہے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل: قرآن کریم کی آیت ہے۔ و آتوا حقہ یوم حصادہ۔ یعنی اس کے کٹنے کے دن اس کا حصہ دے دو۔ اس میں مطلق پیداوار سے دینے کا حکم ہے قلیل و کثیر کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

دوسری دلیل: آپ ﷺ کا ارشاد فیما سقت السماء والعیون أو کان عثریاء العشر۔ (۱)۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں سے ہر ایک میں منقول ہے، ایسے ہی آپ ﷺ کا ارشاد ہے ما أخرجہ الأرض ففیہ عشر۔ ان دونوں احادیث میں مطلقاً عشر کا ذکر ہے جس میں قلیل و کثیر کی کوئی تحدید نہیں بیان کی گئی ہے۔ اور جس سے جمہور نے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں مصدق کا دائرہ اختیار بیان کیا گیا ہے کہ پانچ وسق سے کم کی زکاۃ مصدق وصول نہیں کرے گا بلکہ اس کو خود اپنے طور پر ادا کرے گا۔ امام ابو حنیفہ کا مذہب انفع للفقراء ہے اس لئے اس کو ترجیح ہوگی۔

فائدہ: عشری: هو ما يشرب بعروقه من غير سقى قيل ما يسيل إليه ماء المطر۔ (من حاشية نصب الراية ۲/۳۸۵) یعنی عسری وہ زمین ہے جو اپنے رگوں کے ذریعہ (پانی سمجھ کر) بغیر سینچائی کے سیراب ہو جائے یا اس کو بارش کا پانی پہنچ جائے۔

باب لیس فی الخیل والرقيق زکاۃ

جو گھوڑا تجارت کے لئے ہوں ان پر بالاتفاق زکاۃ ہے، اور جو سواری کیلئے ہوں ان پر بالاتفاق زکاۃ نہیں ہے، البتہ جو تناسل کے لئے ہوں اور چرنے والے ہوں نہ کہ باندھ کر گھمرا

(۱) أخرجه البخاری / ۱۴۸۳ مسلم فی کتاب الزکاۃ رقم حدیث الباب / ۷ ترمذی

۶۴۰ / ابن ماجہ / ۱۸۱۷ الطحاوی / ۱ / ۳۱۰۔

کھلائے جاتے ہوں تو اس پر زکاة میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایسے گھوڑوں پر زکاة واجب ہے اور یہ زکاة گھوڑے کی قیمت لگا کر اس میں سے چالیسواں حصہ لیا جائے گا۔

اتمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک ان گھوڑوں پر زکاة نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل: عن جابرؓ أن النبی ﷺ قال: فی الخیل السائمة فی کل فرس دینار (۱)

(۲) عن السائب بن یزید قال: رايت ابي یقوم الخیل ویدفع صدقتها

إلی عمر بن الخطابؓ. (۲)۔ یعنی میرے ابو گھوڑا پالتے تھے اور اس کی زکاة عمر بن الخطابؓ کو دیتے تھے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرؓ کے زمانے میں گھوڑوں سے زکاة لی جاتی تھی۔

جمہور کی دلیل: عن أبی ہریرۃؓ قال: قال رسول اللہ ﷺ لیس علی

المسلم فی فرسه ولا عبده صدقة (۳) یعنی مسلمان پر نہ اس کے گھوڑے میں اور نہ اس کے غلام میں زکاة ہے۔ امام ابوحنیفہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں فرس سے مراد رکوب کے گھوڑے ہیں نہ کہ تناسل کیلئے جو پالے گئے ہوں وہ مراد ہیں اور رکوب کے گھوڑوں میں ہم بھی زکاة کے قائل نہیں ہیں۔

باب ماجاء فی زکاة العسل

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک شہد میں عشر نہیں ہے۔

(۱)۔ الدار قطنی ۲/ ۳۱۴ البیہقی ۴/ ۱۱۹۔ (۲) أخرجه الدار قطنی، الطحاوی

۱۰/ ۳۱۰، الشافعی فی الام (۳) أخرجه البخاری ۱۴۶۳، مسلم ۹۸۲، ابو داؤد

۱۵۹۵، ترمذی ۶۲۸، ابن ماجہ ۱۸۱۲، احمد ۲۴۲۲، مالک ۱/ ۲۷۷، النسائی

۲۴۶۳، الدار قطنی ۲/ ۱۲۴۲۔

امام ابو حنیفہ اور امام احمد و صاحبین کے نزدیک غسل میں عشر واجب ہے۔
حنیفہ و حنابلہ کی دلیل: عن عمر بن العاص عن النبی ﷺ أنه أخذ من

العسل العشر (۱)

(۲) عن أبي سيارة المتقي أنه قال: قلت يا رسول الله إن لي نخلا،
قال أذ العشر. (۲) یعنی میں نے کہا اے اللہ کے رسول میرے پاس شہد کی مکھیاں ہیں تو آپ
نے فرمایا: عشر ادا کرو۔ نیز عمر فاروقؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ عشر میں
زکاۃ وصول کرتے تھے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال: حضرت معاذؓ کے قول سے ہے چنانچہ جب
حضرت معاذؓ یمن تشریف لائے تو آپ کے سامنے شہد لایا گیا، تو آپ نے فرمایا: لم أؤمر فيها
بشيء (مصنف بن ابی شیبہ ۲/۱۴۲) لیکن ظاہر ہے کہ احناف و حنابلہ کے مقابلہ میں ان کا
استدلال کمزور ہے کیونکہ حنفیہ کے پاس آپ ﷺ کی صریح حدیث ہے اور ان کے پاس حضرت
معاذ کا اثر ہے جو یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ حضرت معاذؓ کو اس وقت تک غسل کے بارے میں زکاۃ
کے وجوب کی خبر نہ ہو۔ واللہ اعلم

باب لا زكاة على المال المستفاد

مال مستفاد کی دو صورتیں ہیں۔ اولاً مال مستفاد سابق کی جنس سے نہ ہو تو بالاتفاق مال
مستفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے ہو۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) أخرجه ابو داود ۱۶۰۲، ابن ماجه ۱۸۲۴، (۲) أخرجه ابن ماجه ۱۸۲۳،

احمد ۱/۲۳۶، البيهقي ۱۶۲/۴

ایک یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے ہو اور اس کے ساتھ مال سابق کی نماء بھی ہو، مثلاً بکری کے بچے پیدا ہو گئے تو اس صورت میں مال مستفاد کو مال سابق سے ضم کیا جائے گا اور مجموعہ پر زکاۃ واجب ہوگی اس پر بھی اتفاق ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے تو ہو لیکن اس کی نماء نہ ہو بلکہ وہ ملک کے کسی سبب جدید کی وجہ سے حاصل ہو۔ مثلاً کسی کے پاس نقد روپیہ موجود تھا اور دوران سال اس کو کچھ روپیہ مزید ہبہ یا وراثت کے طور پر مل گیا، اس صورت میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کا سال الگ شمار ہوگا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو بھی مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور اس کی زکاۃ بھی سابق کے ساتھ اداء کی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل۔ عن ابن عمرؓ قال: قال رسول الله ﷺ من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول عند ربه (۱) یعنی جس شخص کا مال بڑھا اس پر زکاۃ نہیں ہے یہاں تک کہ اس کے رب کے نزدیک اس پر سال گزر جائے۔ حنفیہ اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح مروی ہے، اور ہر طریق کے اعتبار سے حکم فیہ ہے، اس لئے اس سے استدلال صحیح نہیں ہے، اگر بالفرض ہم اس کو صحیح مان بھی لیں تو آپ کا عمل بھی اس پر پورے طور پر نہیں ہے کیونکہ آپ کے نزدیک بھی اگر مال مستفاد مال سابق کی جنس سے ہو تو اس پر آپ کے نزدیک بھی زکاۃ واجب ہے، اگر آپ اس حدیث پر عامل ہیں تو اس مال مستفاد پر بھی زکاۃ واجب نہیں کرنی چاہئے، لہذا ہمارا مذہب رائج ہے کیونکہ غریبوں کیلئے نفع ہے۔

باب ماجاء فی زکاۃ الخسرات

ائمہ ثلاثہ و صاحبین کے نزدیک ہزیوں میں زکاۃ نہیں ہے۔

(۱) ترمذی باب لازکاۃ علی المال المستفاد ۶۲۸، الدارقطنی ۲/۱۹۸۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بنویں میں عشر واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن معاذؓ أنه كتب إلى النبي ﷺ يسأله عن

الخصروات وهي البقول فقال ﷺ: ليس فيها شيء (ترمذی ۶۲۲)

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: اولادہ قرآنی آیت ﴿واتواحقه يوم حصاده﴾ کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں جس میں ترکاریاں بھی شامل ہیں۔

دوسری دلیل: عن ابن عمرؓ قال: عن النبي ﷺ قال: فيما سقت السملاء العيون أو كان عثريا، العشر (۱)۔ یعنی جس کو آسمان و چشموں نے سیراب کیا ہو یا عثری ہو (اس میٹر) عشر ہے۔ عثری سے مراد وہ زمین ہے جو نہر کے قریب ہونے کی وجہ سے اس کے پانی کو چس لیتی ہے، اسے سیراب کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ دیگر احادیث و آثار امام ابو حنیفہؒ کے مذہب پر صریح دال ہیں۔

باب ما جاء في زكاة مال اليتيم

ائمہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک یتیم اگر نصاب زکاۃ کا مالک ہو تو اس پر زکاۃ واجب نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صاحب نصاب یتیم پر زکاۃ واجب ہے۔

جمہور کی دلیل: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾ (التوبہ

الایۃ ۱۰۳) دوسری دلیل: عن شعيب عن أبيه عن جده قال في مال اليتيم

الزكاة (الدار اقطنی ۱۰۳/۲) تیسری دلیل: عن عمر بن العاص أن رسول الله ﷺ

قال ابتغوا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة (۲) یعنی اس میں تجارت وغیرہ کر کے اس

کو بڑھاؤ نہ یہ کہ محض پڑا رہے اور اس کو زکاۃ کھالے یعنی زکاۃ دیتے، بچے ختم ہو جائے۔

(۱) بخاری قد سبق تخريجه باب ما جاء صدقة الزروع والحبوب - (۲) أخرجه

امام ابوحنیفہ کی دلیل: پہلی دلیل قولہ تعالیٰ ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾
تطہرہم وتزکیہم بہا (التوبہ ۱۰۳) اور ظاہری بات ہے کہ بچہ تطہیر و تزکیہ کا محتاج نہیں
کیونکہ اس پر کوئی گناہ نہیں ہوتا جب اس پر کوئی گناہ نہیں تو اس پر زکاۃ کیونکر واجب ہوگی۔

(۲) آپ ﷺ کا ارشاد ہے: رفع القلم عن ثلاث (۱) عن المجنون حتی

یفیق (۲) وعن الصبی حتی یحتلم (۳) وعن النائم حتی ینتبه (۱)

(۳) عبد اللہ بن مسعود سے منقول ہے ”لیس فی مال الیتیم زکاۃ (۲) نیز قیاس

سے بھی ہمارے مذہب کی ترجیح ہوتی ہے۔ کیونکہ بچہ جب دینی فرائض میں سے (مثلاً نماز روزہ حج وغیرہ) کسی فرض کا مکلف نہیں ہے تو کیا بات ہے کہ وہ زکاۃ کی ادائیگی کا مکلف ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ سے مراد صدقہ فطر

ہے جو ہر بالغ و نابالغ پر واجب ہے نہ کہ زکاۃ۔ جہاں تک شعیب کی روایت کا تعلق ہے تو یہ حدیث

محدثین کے نزدیک ضعیف ہے کیونکہ اس میں دو راوی داؤد بن الجراح و شیخہ محمد عبید اللہ العزری

ضعیفان (من حاشیۃ الحاوی الکبیر ج ۳ ص ۱۱۵) رہی دوسری حدیث جو عمر بن العاصؓ سے مروی ہے تو

وہ بھی ضعیف ہے چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں: وفی اسنادہ مقال لأن العثنی بن

الصباح یضعف فی الحدیث۔ خلاصہ کلام روایت کے تعارض کے وقت قیاس کی طرف

رجوع کرنے سے خفیوں کے مذہب کی ہی تائید ہوتی ہے لہذا خفیوں کا مذہب رائج ہے۔

باب ماجاء فی الرکاز والمعدن

رکاز کہتے ہیں مال مدفونہ کو اور معدن کہتے ہیں کان کو (یعنی کان سے مراد یہاں وہ کان

ہے جہاں سے سونا چاندی کوئلہ آج کے دور میں پٹرول وغیرہ حاصل ہوتے ہیں)۔

(۱) أخرجه ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ والدارمی ۱۷۲/۲ (۲) أخرجه البيهقی

کسی کو اگر مال مدفون مل جائے تو اس میں بالاتفاق خمس واجب ہے کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا۔ وفي الركاز الخمس (بخاری و مسلم) لیکن معدن کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معدن رکاز کے حکم میں داخل ہے، لہذا اس پر بھی خمس واجب ہوگا۔ اور یہی ایک قول امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ (انظر المحادی الكبير ج ۴ ص ۳۵)۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک معدن رکاز کے حکم میں نہیں ہے لہذا اس میں خمس واجب نہیں ہوگا، بلکہ اگر نصاب زکاة کو پہنچ جائے تو اس میں چالیسواں حصہ زکاة کے طور پر واجب ہوگا البتہ حولان حول (سال گزرنے) کی شرط نہیں لگائی جائیگی۔

ائمہ ثلاثہ کی معدن میں عدم خمس پر دلیل: عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: العجماء جرحها جبار والمعدن جبار والبئر جبار وفي الركاز الخمس (۱) یعنی چوپائے کا کسی کو زخمی کر دینا ہدر ہے (یعنی کوئی تاوان نہیں ہے) اور المعدن ہدر ہے کنواں ہدر ہے (یعنی اگر کوئی کنوئیں میں گر کر مر جائے کھودنے والے پر کوئی تاوان نہیں ہے) اور رکاز (مال مدفون) میں خمس ہے۔

ائمہ ثلاثہ المعدن ہو جبار سے استدلال کرتے ہیں اور المعدن ہو جبار مطلب یہ لیتے ہیں معدن میں ہدر ہے یعنی کوئی خمس وغیرہ نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: رکاز کا اطلاق مال مدفون اور معدن (یعنی کان) دونوں پر ہوتا ہے، کیونکہ دونوں زمین کے اندر چھپے ہوتے ہیں ایک بندے کی طرف سے ہوتا ہے اور دوسرا (معدن) اللہ کی طرف سے ہوتا ہے۔

(۱) أخرجه الترمذی ۶۴۲ البخاری فی الركاز ۱۴۹۹ وفي الديات ۶۱۱۲ مسلم فی الحدود باب جرح العجماء ۱۷۱۰ ابوداؤد فی الاجلہ ۳۰۸۰ ابن ماجہ فی الديات ۲۶۷۳ الدارقطنی ۱۰۱/۲ بیہقی ۱۰۰/۴ احمد ۲۳۹/۲ ۲۰۴/۲ ۲۰۸/۲ الدارمی

عن عبد الله بن عمر أن النبي ﷺ سئل عن المال يوجد في الخراب العادي فقال: فيه وفي الركاز الخمس (كتاب الاموال ۲/ ۳۴۰) یعنی خراب عادی علاقہ میں پائے گئے مال (مدفون) کے بارے میں آپ ﷺ سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا اس میں (یعنی خراب عادی میں پائے گئے مال مدفون) اور رکاز میں خمس ہے اور یہاں رکاز سے مراد معدن ہے۔

ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: فی الركاز الخمس تو پوچھا گیا وما الركاز يا رسول الله ﷺ قال: الذهب الذي خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلقت (نقله العيني عن أبي يوسف انظر عمدة القاری ۱۰۳/۹، ونصب الراية ۲/ ۳۸۰)۔

رہا جواب اس حدیث کا جس سے ائمہ ثلاثہ نے استدلال کیا ہے ”المعدن جبار“ تو اس کا مطلب حنفیہ کے یہاں یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی کان میں گر کر مر جائے تو صاحب معدن پر اس کی دیت نہیں ہوگی اور اس کی تائید اس سے پہلے والے جملے ”البئر جبار“ کے قرینے سے ہوتی ہے۔ نیز قیاس سے بھی حنفیہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ مال مدفون میں جب خمس واجب ہے تو یہی علت معدن کے اندر پائی جا رہی ہے تو آخر معدن میں خمس کیوں واجب نہیں ہوگا۔ اور شافعیہ وغیرہ کے پاس المعدن جبار کے علاوہ کوئی حدیث نہیں ہے، حالانکہ یہ حدیث خمس کے ہدر کے بارے میں نہیں ہے بلکہ کسی شخص کے اس میں گرنے کی وجہ سے تاوان کے وجوب کے ہدر کے بارے میں ہے، چنانچہ امام بخاری نے اس حدیث کو کتاب الشرب اور کتاب الدیت میں بھی ذکر کیا ہے۔ انظر للتفصيل المجموع ۲/ ۶۵ شرح سنن نسائی للسيوطی

۴۵۶۵ المبسوط ۲/ ۱۹۴. الحاوی الکبیر ۴/ ۳۵۸۔

باب ماجاء فی الخرص

خرص کے معنی اندازہ لگانے کے ہیں، یہاں خرص سے مراد یہ ہے کہ باغوں کے پھلوں

کے پکنے سے پہلے ان کی پیداوار کا اندازہ لگاتا۔

امام احمدؒ کے نزدیک اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہو اتنی پیداوار کا عشر اسی وقت پہلے سے کٹے ہوئے پھلوں سے وصول کیا جاسکتا۔

امام مالکؒ و امام شافعیؒ کی نزدیک محض اندازے سے عشر وصول نہیں کیا جاسکتا اور یہی مذہب ابو حنیفہ کا ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: قال رسول الله ﷺ إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فما ن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع (۱) یعنی جب تم اندازہ لگاؤ تو لے لو اور تہائی چھوڑ دو اگر تہائی نہ چھوڑو تو چوتھائی چھوڑ دو۔ نیز عتاب بن اسید سے مروی ہے أن النبی ﷺ كان يبعث على الناس من يخرص عليهم كرومهم وثمارهم۔ (۲)

جمہور کی دلیل: نہی النبی ﷺ عن المحاقلة والمزابنة (ترمذی بخاری ۲۱۷۱/مسلم ۱۵۴۲) مزابنہ کہتے ہیں درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض بیچنا (المشم ۳۹۰/۴) اور اس کی مزید تفصیل کتاب المہوع میں آگے آرہی ہے۔ اس حدیث سے بچ مزابنہ کی ممانعت ثابت ہوتی ہے کہ درخت پر لگے ہوئے پھلوں سے اندازہ کر کے کوئی معاملہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ عشر وصول کر لینے کے بعد اس کا اکثر پھل خراب ہو جائے، اور اس کو فاقہ کی نوبت آجائے۔ رہا ان احادیث کا جواب جس میں اندازہ لگانے کا حکم ہے تو یہ حکم اس لئے ہے تاکہ کوئی عشر دینے میں چوری نہ کرے۔ ویسے بھی یہ حدیثیں متکلم فیہ بھی ہیں، جو حدیث ہماری مستدل ہے وہ مشہور کے درجہ میں ہے۔

باب انتقال الصدقة

انہ ثلاثہ کے نزدیک زکاۃ ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرنا جائز نہیں مگر یہ کہ اس

(۱) ترمذی ۶۴۳/ابوداؤد ۱۶۰۵/نسائی ۲۴۸۷۔ (۲) ترمذی ۶۴۴/باب ماجاء فی

کے علاقے میں کوئی مستحق زکاۃ نہ ہو، یا اپنے اعزہ واقارب کو دینا چاہتا ہو جو دوسرے شہر میں ہوں۔ لیکن امام مالک کے نزدیک "اس کے باوجود بھی اگر زکاۃ دوسرے شہر منتقل کر دیا تو زکاۃ ادا ہو جائے گی لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک دوسرے شہر میں زکاۃ منتقل کرنا جائز ہے لیکن افضل یہی ہے کہ اپنے علاقہ ہی کے لوگوں کو زکاۃ دے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن أبي جحيفة عن أبيه قال: قدم علينا مصدق النبي ﷺ فأخذ الصدقة من أغنيائنا فجعلها في فقرائها (ترمذی) یعنی اس عامل نے ہمارے مالداروں سے زکاۃ وصولی پھر اس کو ہمارے فقراء میں تقسیم کر دیا۔ وہ زکاۃ دوسری جگہ عامل نہیں لے گیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ زکاۃ دوسرے شہر میں منتقل نہیں کی جاسکتی۔ لیکن امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں قرآن کریم میں زکاۃ کا مصرف مطلقاً ﴿للفقراء والمساكين﴾ بیان کیا گیا ہے علاقہ وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں ہے البتہ زکاۃ بالترتیب لا قرب فالاً قرب کو دینا افضل ہے۔

باب ماجاء فی إعطاء المؤلفۃ قلوبہم

قرآن کریم میں مصارف زکاۃ میں مؤلفۃ القلوب کو بھی بیان کیا گیا ہے۔
امام ابوحنیفہ و امام مالک کے نزدیک مؤلفۃ القلوب سے زکاۃ منسوخ ہو چکی ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت یہی ہے لیکن دوسری روایت اس کے برعکس ہے یعنی تمام مؤلفۃ القلوب کو زکاۃ دی جائیگی۔

امام شافعی کے نزدیک کافر کو تالیف قلب کے لئے زکاۃ نہیں دی جائے گی چاہے دین میں اس سے خیر کی امید ہو یا اس کے شر سے حفاظت مقصود ہو۔ لیکن مسلمان کو تالیف قلب کے طور پر زکاۃ دی جائے گی مثلاً ضعیف ایمان والے کو اسلام پر تقویت دینے کے لئے مثلاً اس زمانہ

میں قادیانیوں کو اسلام کی طرف بالکلیہ راغب کرنے کے لئے۔

حنابلہ کی دلیل: آیت قرآنی ہے جس میں مصارفِ زکاۃ کے طور پر موکفۃ القلوب کو بھی بیان کیا گیا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ موکفۃ القلوب کو زکاۃ دینے کا حکم منسوخ ہو چکا اور ان کو زکاۃ اس لئے دی جاتی تھی کیونکہ شروع میں اسلام کمزور تھا تو کافروں وغیرہ کو ان کے شر سے بچنے کے لئے یاد دہروں کو اسلام کی طرف مائل کرنے کے لئے زکاۃ دی جاتی تھی لیکن اسلام کے قوت یافتہ ہونے کے بعد موکفۃ القلوب کو زکاۃ دینے کا حکم منسوخ ہو گیا جیسا کہ مختلف آثار و قرائن اس پر شاہد ہیں۔ اس کے منسوخ کرنے والی مختلف آیتیں مختلف لوگوں کی طرف سے پیش کی گئی ہیں۔ علامہ شامی کہتے ہیں کہ موکفۃ القلوب کے لئے ناخ آیت ﴿فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ یا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا زَكَاةً ذِكْرًا﴾ اس کے علاوہ اور دیگر ناخ آیتیں پیش کی گئی ہیں۔ لیکن محققین کا کہنا ہے کہ موکفۃ القلوب کو زکاۃ دینے کا حکم اسلام قوی ہونے کی وجہ سے منسوخ ہے لیکن مصلحتاً یا ضرورتاً اس کا حکم دوبار شروع ہو سکتا ہے۔ آپ ﷺ کا ارشاد ہے **بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ غَرِيبًا** لہذا اگر اسلام میں کہیں اجنبیت ہونے کا احساس ہو تو وہاں موکفۃ القلوب کو زکاۃ دی جاسکتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب ماجاء فی صدقة الفطر

مانصاب صدقة الفطر ؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صدقة الفطر کا نصاب وہی ہے جو زکاۃ کا نصاب ہے لیکن اس میں حوالانِ حول (سال کا گزرتا) یا مال نامی ہونا شرط نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر کا کوئی نصاب شریعت نے متعین نہیں کیا ہے لہذا ”قوت یوم ولیلۃ“ ایک دن اور ایک رات کی روزی رکھنے والے پر صدقۃ فطر واجب ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن وحدیث میں متعدد جگہ صدقۃ الفطر کو زکاة الفطر کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے، چنانچہ قرآن میں ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصْلٰی﴾۔ یہاں اکثر مفسرین کے نزدیک ”صلی“ سے مراد صلاۃ عید اور ”تزکی“ سے مراد صدقۃ الفطر ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ زکاة کا جو نصاب ہوگا وہی نصاب زکاة فطر کا ہوگا۔ کیونکہ صدقۃ فطر کے لئے تزکی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ ائمہ ثلاثہ جو قوت یوم ولیلۃ مقرر کرتے ہیں یہ کسی بھی اعتبار سے رائج نہیں ہے کیونکہ اگر یہ شخص صدقۃ فطر ادا کرے گا تو خود فقر سے دوچار ہو جائے گا اور اس کو لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلا نا پڑے گا۔ نیز ایک دن اور ایک رات کی روزی کو صدقۃ الفطر کا نصاب مقرر کرنا بغیر دلیل کے ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے، لَا صَدَقَةَ إِلَّا عَنِ ظَهْرِ غَنًی اور ایک دن ایک رات کی روزی کا مالک کیسے مالدار کہا جاسکتا ہے۔

صدقۃ الفطر کی مقدار

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گیہوں کا نصف صاع، جو، کھجور، کشمش وغیرہ کا ایک صاع ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک گیہوں اور دیگر اجناس سے ایک ہی صاع واجب ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن أبی سعید الخدریؓ قال: کنا نخرج زکاة الفطر

إذا کان فینا رسول اللہ ﷺ صاعاً من طعام أو صاعاً من شعر (جو)
أو صاعاً من تمر (کھجور) أو صاعاً من زبيب (کشمش) أو صاعاً من أقط

(بخیر)۔ ائمہ ثلاثہ اس حدیث کے لفظ طعام کو گندم کے معنی پر محمول کرتے ہیں۔ اور (صاعاً من طعام) سے گیہوں ایک صاع واجب قرار دیتے ہیں۔

دلائل احناف: عن سعید بن المسیب أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر مدين من حنطة (گیہوں) (الطحاوی ۱/۳۲۰)، امام ترمذی نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے روایت نقل کی ہے۔ جس میں واضح طور پر مدان فی قمح (گیہوں) کا ذکر ہے اور دو مد بالاتفاق نصف صاع کا ہوتا ہے۔ الدار قطنی ثعلبہ بن عبد اللہ عن ابیہ کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے جس میں مدان من بدیع عن کل انسان صراحت کے ساتھ مذکور ہے (انظر الدار قطنی ۲/۲۲۴)۔ نیز حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ اور دیگر صحابہ کرام و تابعین کے آثار حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہیں جس کو امام طحاوی نے نقل کیا ہے۔

اور جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب ہے تو ”صاعاً من طعام“ میں طعام سے مراد گندم نہیں ہے بلکہ جو وغیرہ ہے، کیونکہ لفظ گندم پر طعام کا اطلاق اس زمانہ میں نہیں ہوتا تھا، بلکہ گندم پر طعام کا اطلاق اس زمانہ سے شروع ہوا جب سے گندم کا استعمال اور اس کی پیداوار بڑھی اور یہ بات واضح ہے عہد نبوی میں گیہوں کی پیداوار برائے نام تھی۔ نیز ابوسعیدؓ کا مذہب بھی یہی تھا کہ گیہوں میں نصف صاع صدقۃ الفطر واجب ہے جس کو امام طحاوی نے نقل کیا ہے۔ ابوسعیدؓ کو شروع میں معلوم نہیں تھا کہ گندم میں نصف صاع واجب ہے لیکن جب بعد میں معلوم ہوا تو وہ بھی گیہوں میں نصف صاع کے قائل ہو گئے۔

باب فی تقدیمہا قبل الصلاة

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر ایک یا دو سال پہلے بھی ادا کیا جاسکتا ہے۔
امام احمدؒ کے نزدیک عید کی نماز سے ایک یا دو دن پہلے صدقۃ فطر ادا کیا جاسکتا ہے اس

سے پہلے نہیں ادا کیا جاسکتا ہے۔ امام مالک کی اس سلسلے میں کوئی واضح روایت نہیں ہے لیکن کتب مالکیہ سے امام احمد کے مطابق ان کا مسلک معلوم ہوتا ہے۔

امام شافعی کی اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں پہلی روایت یہ ہے کہ پورے رمضان میں کبھی بھی ادا کیا جاسکتا ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ پورے سال میں ادائیگی درست ہے لیکن پہلی روایت رائج ہے اور یہی جمہور شافعیہ کا مذہب ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ صدقۃ الفطر کی ادائیگی کا مقصد غرباء کو فائدہ پہنچانا ہے لہذا اس کی ادائیگی جتنی پہلے ہوگی وہ غرباء کے حق میں اتنی ہی زیادہ مفید ہوگی۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر کی ادائیگی کا سبب رمضان ہے لہذا اسے پورے رمضان میں کبھی بھی ادا کیا جاسکتا ہے۔

امام احمد ابن عمر کی روایت سے استدلال کرتے ہیں عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ أمر بـزكاة الفطر أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة (۱) یعنی آپ ﷺ یوم الفطر کی نماز کی صبح سے پہلے صدقۃ فطر نکالنے کا حکم دیتے تھے۔ لیکن اس سے ان کا استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ آپ ﷺ نے صدقۃ الفطر ایک سال یا دو سال پہلے نکالنے سے منع بھی نہیں فرمایا۔

باب ما جاء في تعجيل الزكاة

امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور احمد کے نزدیک نصاب زکاة کا مالک اگر حولان حول سے پہلے زکاة ادا کرے تو زکاة ادا ہو جائیگی۔

امام مالک کے نزدیک حولان حول سے پہلے زکاة کی ادائیگی درست نہیں ہے۔

دلیل: امام مالک کہتے ہیں کہ حولان حول شرط ادائیگی زکاة میں سے ہے، لہذا حولان

حول سے قبل زکاۃ کی ادائیگی درست نہیں ہے جیسے نماز کو اس کے وقت سے قبل ادا نہیں کیا جاسکتا ویسے زکاۃ کو بھی حولان حول سے پہلے ادا نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: ابن عباس سأل رسول الله ﷺ في تعجيل صدقته قبل أن تحل، فرخص له في ذلك. (۱) یعنی حضرت عباسؓ رسول اللہ ﷺ سے اپنے زکاۃ جلدی ادا کرنے کے بارے میں اس کے واجب ہونے سے پہلے دریافت فرمایا، تو آپ ﷺ نے ان کے لئے اس کے بارے میں اجازت دے دی۔

رہا امام مالکؒ کا قیاس نماز پر کرنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ وقت نماز کیلئے سبب وجوب ہے اس لئے وقت سے پہلے نماز کی ادائیگی درست نہیں اور حولان حول زکاۃ کے لئے شرط ادا ہے نہ کہ سبب وجوب لہذا حولان حول کا نماز پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

(۱) أخرجه البخاری ۱۵۰۹، مسلم ۹۸۶، ترمذی ۶۷۷، ابو داؤد ۱۶۱۰، احمد

کتاب الصوم

باب ماجاء لكل اهل بلد رؤيتهم

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک شہر کی رویت دوسرے شہروالوں کے لئے معتبر نہیں ہوگی کیونکہ شرعاً اختلاف مطالع معتبر ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اختلاف مطالع معتبر نہیں ہے لہذا اگر کسی ایک شہر میں چاند نظر آجائے تو دوسرے شہر کے لوگ اس کے مطابق عمل کر سکتے ہیں۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ حنفیہ کے نزدیک قریب بلاد کے سلسلے میں ہے، اور بلاد بعیدہ کے سلسلے میں اختلاف مطالع (یعنی ایک اہل بلد کی رویت دوسرے کے لئے کافی نہ ہونا) حنفیہ کے نزدیک بھی معتبر ہے، جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے، بلاد بعید میں اختلاف مطالع کی تحدید میں بے شمار اقوال ہیں جس میں کوئی قول بھی حالات پر کلی طور پر منطبق نہیں ہوتا، واضح بات یہی ہے کہ تجربات و شواہد اور دنیا کے ایک کوزے کی شکل اختیار کر لینے کی وجہ سے تمام مطالع خود بخود منکشف ہو گئے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ الصوم فی السفر

حالت سفر میں بالاتفاق روزہ رکھنا جائز ہے، لیکن افضلیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک حالت سفر میں روزہ رکھنا افضل ہے لیکن مشقت شدید کا خدشہ ہو تو افطار افضل ہے۔

امام احمد کے نزدیک سفر میں مطلقاً افطار افضل ہے یہی ایک روایت امام شافعی کی ہے۔

امام احمد کی دلیل: مشہور حدیث لیس من البر الصیام فی السفر ہے۔

(أخرجہ البخاری، ۱۹۴۶ مسلم باب جواز الصوم والفطر فی رمضان للمسافر)

۱۱۱۰ ابوداؤد ۲۴۰۷ الدارمی ۹۲ البیہقی ۱۷۷/۴ احمد ۲۱۹۳ (۲۱۹۳)۔ یعنی سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ یہ حدیث اس صورت پر محمول ہے جب مشقت شدیدہ کا خدشہ ہو اور اس صورت میں ہم بھی افطار کی افضلیت کے قائل ہیں۔ اور یہ حدیث بھی ایسے شخص کے بارے میں ہے جو روزہ رکھ کر شدید مشقت کی وجہ سے موت سے قریب ہو گیا تھا۔

باب الرخصة فی الإفطار للحبلى والمرضة

حاملہ اور مرضعہ عورت کو اپنے اوپر کسی قسم کا خوف ہے تو اس کے لئے بالاتفاق افطار جائز ہے اور بالاتفاق اس پر قضاء لازم ہوگی لیکن اگر حاملہ اپنے حمل (جنین) اور مرضعہ کو اپنے رضیع پر خوف نہ ہو تو بالاتفاق افطار تو جائز ہے لیکن قضاء اور فدیہ دونوں کے لزوم کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی صرف قضاء واجب ہوگی لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک روزوں کی قضاء اور فدیہ دونوں واجب ہونگے۔ ائمہ ثلاثہ ابن عمرؓ اور مجاہد کے اثر سے استدلال کرتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ کا کہنا ہے کہ جہاں بھی حاملہ و مرضعہ کو احادیث میں افطار کی اجازت دی گئی ہے وہاں صرف قضاء کا حکم ہے فدیہ کا حکم کہیں بھی نہیں ہے۔ نیز یہ مرضعہ مریض کے حکم میں ہوگی کہ جس طرح مریض پر فدیہ نہیں اسی طرح اس پر فدیہ لازم نہیں ہوگا۔

باب الصائم یأکل أویشرب ناسیاً

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر بھول کر کچھ کھانی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک بھول کر کھا، پی لینے سے اس کے ذمہ قضاء لازم ہوگی کیونکہ روزہ نام ہے الإمساك عن الأكل والشرب والجماع کا، اور یہاں ”اکل“ پایا گیا لہذا اس کی قضاء واجب ہوگی۔ جیسے کہ فرض نماز میں کوئی بھولے سے کوئی رکن چھوڑ دے تو اس کی قضاء واجب ہوتی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: قیاس تو یہی ہے کہ روزہ ٹوٹ جائے گا لیکن قیاس کے خلاف نص ہونے کی وجہ سے وہ متروک ہو گیا، وہ نص آپ ﷺ کا ارشاد ہے، من أكل أو شرب ناسياً فليطرح فإنا هو رزق رزقه الله، (۱) یعنی جس نے بھولے سے کھاپی لیا تو روزہ نہ توڑے کیونکہ وہ رزق ہے جس کو اللہ نے اس کو کھلایا۔

باب فی کفارة الفطر فی رمضان

اگر کوئی شخص جان بوجھ کر افطار کر لے تو اس کے ذمہ کفارہ واجب ہے۔ کفارہ میں سب سے پہلے غلام آزاد کرنا ہے، اگر اس کی طاقت نہ ہو تو دو مہینے مسلسل روزے رکھنا ہے اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو ۶۰ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک ان تینوں میں جس کو چاہے اختیار کر لے، لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کفارہ کے طور پر سب سے پہلے غلام آزاد کرنا ہے۔ اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو دو مہینے مسلسل روزہ رکھنا ہے۔ اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو (۶۰) مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔ یعنی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کفارہ کی ادائیگی میں ترتیب ضروری ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: ابو ہریرہ کی روایت ہے ایک آدمی آپ ﷺ کے پاس آیا اور کہا اے اللہ کے رسول میں ہلاک ہو گیا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ کس چیز نے تمکو ہلاک کیا؟ تو اس نے کہا وقعت علی امر أتی فی رمضان یعنی میں رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کر بیٹھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: هل تستطيع أن تعتق رقبة؟ اس نے کہا ”لا“ آپ ﷺ نے فرمایا: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ تو اس نے کہا ”لا“ تو آپ ﷺ نے اس کے لئے چندہ کیا، اور غریبوں کو بانٹنے کا حکم کیا، تو اس نے کہا کہ مجھ سے زیادہ غریب کون ہے۔ تو آپ ﷺ نے وہ غلہ اسی کو دیدیا۔ اور فرمایا کله أنت

وَأَهْلُ بَيْتِكَ وَصَمِ يَوْمًا وَاسْتَغْفِرَ اللَّهُ (۱)۔ تو ائمہ ثلاثہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس میں ”فعل“ میں ”ف“ تعقیب کے لئے ہے تعقیب کا مطلب ہوتا ہے یکے بعد دیگرے پیچھے آنا لہذا یہاں ترتیب واجب ہوگی۔ اور اس نص کی وجہ سے امام مالک کا کفارہ صوم کو کفارہ یمین پر قیاس کرنا کالعدم ہو جائے گا۔

باب ماجاء فی السواک للصائم

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک روزہ کی حالت میں سواک کرنا کسی بھی وقت جائز ہے چاہے وہ تر ہو یا خشک ہو اور یہی ایک روایت امام شافعیؒ کی ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک روزہ کی حالت میں تر سواک مکروہ ہے اور خشک سواک ہر وقت کرنا جائز ہے۔ کیونکہ تر سواک میں ایک خاص ذائقہ پایا جاتا ہے جو روزہ پر قوت دیتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ دار کے لئے زوال سے پہلے سواک کرنا مستحب ہے چاہے تر ہو یا خشک اور زوال کے بعد مطلقاً مکروہ ہے کیونکہ سواک منہ کے بدبو کو ختم کر دیتی ہے حالانکہ وہ عند اللہ اطیب المسک ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک روزہ دار کے لئے زوال کے بعد سواک مطلقاً مکروہ ہے اور تر سواک مطلقاً مکروہ ہے چاہے زوال سے پہلے ہو یا زوال کے بعد۔ زوال کے بعد اس لئے مکروہ ہے کہ وہ منہ کی بدبو کو ختم کر دیتی ہے۔ اور تر سواک اس میں ذائقہ کثیر پائے جانے کی وجہ سے مکروہ ہے۔ انظر للتفصیل عمدة القاری ۱۱/۱۴۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ سواک کو منہ کی بدبو کے مزیل ہونے کی وجہ سے مکروہ قرار دینا صحیح نہیں

(۱)۔ اخرج البخاری فی کفارات الايمان ۶۷۰۹، ۶۷۱۱ مسلم فی الصيام باب تغليظ تحريمه الجماع فی نهار رمضان علی الصائم رقم الحديث ۱۱۱۱ مزمذی ۷۲۴ ابن ماجه ۱۶۷۱، ابوداؤد ۲۳۹۰، احمد ۲۴۱/۲۔

ہے کیونکہ وہ بدبو منہ سے نہیں بلکہ معدہ سے ہوتی ہے، اور لُخْلُوف فَمُ الصَّلَامُ أَطِيبٌ عِنْدَ اللَّهِ
 مِنْ رِيحِ الْمَسْكِ (بخاری) اس لئے کہا گیا کیوں کہ وہ بدبو منہ کے راستہ سے ہو کر آتی ہے۔ ورنہ
 درحقیقت وہ بو معدہ کی وجہ سے ہوتی ہے۔ نیز حنفیہ کی دلیل عبداللہ بن عامر کی روایت ہے وہ فرماتے
 ہیں۔ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ مَالًا أَحْصَى يَتَوَسَّكُ وَهُوَ صَائِمٌ، (۱)، یعنی میں نے آپ ﷺ کو
 بے شمار مرتبہ روزہ کی حالت میں مسواک کرتے ہوئے دیکھا۔ لہذا ”مَالًا أَحْصَى يَتَوَسَّكُ“
 رطب ویا بس، قبل الزوال وبعده الزوال سب کو شامل ہوگا، اور یہ حدیث تمام مذاہب کے خلاف حجت
 ہوگی۔ ایسے ہی ایک دوسری روایت ہے جس کو بخاری نے تعلیقاً ذکر کیا ہے وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ
 يَتَوَسَّكُ وَهُوَ صَائِمٌ، یعنی آپ ﷺ روزہ کی حالت میں مسواک کرتے تھے۔ (۲)

باب ماجاء فى الكحل

امام احمد کے نزدیک صائم کے لئے سرمہ لگانا مکروہ ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے۔
 دلیل ائمہ ثلاثہ: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ اَكْتَحَلَ النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ صَائِمٌ، ابن
 ماجہ باب السواك والكحل للصائم (البيهقي ۴/ ۲۶۲)۔ یعنی آپ ﷺ نے روزہ کی
 حالت میں سرمہ لگایا، امام احمد کہتے ہیں سرمہ کے سلسلے میں تمام مروی حدیثیں ضعیف ہیں لیکن صحیح
 یہ ہے کہ اس بارے میں مرویات کی ایک معتد بہ تعداد ہے جو اگرچہ ضعیف ہیں لیکن ان کا مجموعہ ان
 کو قابل استدلال بنادیتا ہے۔

باب لا صيام لمن لم ينع من الليل

روزہ کی نیت کس وقت کرنا چاہیے؟۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک صوم رمضان، نذر محرم اور نفل

(۱) ترمذی ۷۲۹ ابوداؤد، باب السواك الصائم احمد ۳/ ۴۴۰ الدارقطنی ۲/ ۲۴۸

البيهقي ۴/ ۲۷۲ (۱) أخرجه البخاری باب مسواك الرطب واليابس للصائم ابوداؤد

۶۳۶۱ ترمذی ۷۲۰ احمد ۳/ ۴۴۰

روزوں میں نصف النہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے۔ صوم قضاء اور نذر غیر معین میں رات سے نیت کرنا واجب ہے کیونکہ قضاء رمضان اور نذر غیر معین میں کوئی خاص دن مقرر نہیں ہے اس لئے پورے دن کو اس روزہ کے ساتھ مخصوص کرنے کے لئے رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کی تمام روزوں میں خواہ فرض ہو یا نفل یا واجب ہر صورت میں صبح صادق سے پہلے پہلے نیت کرنا ضروری ہے۔

امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک فرائض اور واجبات میں تو صبح صادق سے پہلے پہلے نیت کرنا ضروری ہے اور نوافل میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے، البتہ امام مالکؒ نوافل میں بھی رات سے نیت کی شرط لگاتے ہیں۔ خلاصہ کلام ائمہ ثلاثہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فرائض، واجبات، نذر معین و غیر معین اور قضاء میں صبح صادق سے پہلے نیت کرنا ضروری ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن حفصۃ عن النبی ﷺ قال من لم یبیت الصیام من اللیل فلا صیام لہ (۱)، یعنی جس نے رات سے روزہ کی نیت نہیں کی تو اس کے لئے روزہ نہیں ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ روزہ کی نیت رات ہی سے کرنا واجب ہے۔

حنفیہ کی دلیل: اس واقعہ سے ہے جس میں بنی ہاشم نے عاشورہ کی صبح مدینہ کے ارد گرد آبادانصار کے گاؤں میں ایک آدمی بھیجا اور فرمایا: من کان أصبح صائماً فلیتم صومه ومن کان أصبح مفطراً فلیصم بقیۃ یومہ (۲)۔ یعنی جو شخص روزہ دار ہو تو اپنا روزہ پورا کرے اور جو شخص مفطر ہو گیا ہو وہ بقیہ دن روزہ رکھے۔ واضح رہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب عاشورہ کا روزہ واجب تھا، اس حدیث میں فلیصم بقیۃ یومہ حنفیہ کا متدل ہے کیونکہ اس میں دن کے مابقیہ ایام میں روزہ کا حکم ہے، اور یہ واقعہ سورج نکلنے کے بعد کا ہے اگر

(۱) أخرجه نسائی البیہقی ۲۰۳/۴ ابوداؤد ۲۴۵۴ ترمذی ۷۳۰ الدارقطنی

(۲) (۱۷۲/۲) أخرجه البخاری فی کتاب الصوم ۱۹۲۴/۲۰۰۷ مسلم باب من أکمل

عاشورہ فلیکف بقیۃ یومہ ۱۱۳۵ البیہقی ۲۸۸/۴ احمد ۵۰۰

سے معلوم ہوتا ہے کہ صبح صادق کے بعد بھی روزہ کی نیت کی جاسکتی ہے۔ چونکہ ان دنوں میں یہی روزہ متعین ہیں یعنی غیر رمضان میں رمضان کے علاوہ کوئی دوسرا روزہ نہیں رکھا جاسکتا ہے اس لئے اس کی نیت میں اتنی وسعت ہے۔ اور من لم یبت الصیام من اللیل الخ۔ یہ حدیث حنفیہ کے نزدیک صوم قضاء اور نذر معین پر محمول ہے کیونکہ حنفیہ بھی ان میں رات سے نیت کی شرط لگاتے ہیں۔

اور امام مالکؒ کے علاوہ تمام ائمہ کے نزدیک نوافل میں نصف النہار سے پہلے پہلے نیت درست ہے، امام مالکؒ من لم یبت الصیام من اللیل فلا صیام له کے عموم سے نوافل میں رات سے نیت کی شرط لگاتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن عائشہؓ قالت دخل علی رسول اللہ ﷺ یوماً فقال هل عندکم شیء قلت لا، قال فإنی صائم (۱) یعنی ایک دن آپ ﷺ میرے پاس آئے اور فرمایا کیا تمہارے پاس کچھ ہے؟ میں نے کہا نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا تو میں روزہ سے ہوں۔ اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ رات سے نیت کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ درمیان میں بھی نیت کی جاسکتی ہے۔

باب ماجاء فی قضاء المتطوع

اگر کوئی شخص نفلی روزہ رکھ کر اس کو توڑ دے تو اس کی قضاء لازم ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ امام مالک کے نزدیک قضاء واجب ہے۔ جبکہ شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک اس کی قضاء واجب نہیں ہے۔ شافعیہ و حنابلہ کا استدلال آپ ﷺ کے ارشاد الصائم المتطوع آمین نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر سے ہے (۲) یعنی نفلی روزہ دار اپنے نفس کا مالک ہے

(۱) أخرجه ابو داؤد، ۲۴۰۰ ترمذی، ۷۲۳ احمد، ۲۰۳، (۲) أخرجه ترمذی فی الصوم، ۷۳۲ ابو داؤد، ۲۴۰۶ البیہقی، ۲۷۶ الدارقطنی، ۱۷۰۔

چاہے تو روزہ رکھے اور اگر چاہے تو روزہ توڑ دے اس میں قضاء کا کہیں حکم نہیں ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کی دلیل: بقولہ تعالیٰ ﴿فَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ دوسری دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں آپؐ فرماتی ہیں میں اور خضہ دونوں روزہ سے تمہیں تو ہمارے سامنے لذیذ کھانا پیش کیا گیا تو ہم نے اس سے کھالیا، چنانچہ آپؐ تشریف لائے تو خضہ نے آپؐ سے پوچھا: یا رسول اللہ! انا کننا صائمین فعرض لنا طعام اشتہیناہ فاکلنا منه، یعنی ہم روزہ سے تھے کہ ہمارے لئے ایک مرغوب کھانا پیش کیا گیا تو ہم نے اس سے کھالیا تو آپؐ نے فرمایا اقضیٰ ایوماً (۱) یعنی اس کے بدلہ پر دوسرے دن قضاء کرو۔ لہذا نفلی روزہ توڑنے کی وجہ سے اس کی قضاء واجب ہوگی۔ اور جس حدیث سے شوافع و حنابلہ نے استدلال کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس میں قضاء کا حکم ہو راوی نے اس کو حذف کر دیا ہو اور عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں۔

باب الصوم فی یوم الجمعة

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جمعہ کے دن روزہ رکھنا مکروہ ہے، لیکن اگر کسی نے ایک روزہ اسکے ساتھ ملا کر کھا خواہ جمعہ سے پہلے یا جمعہ کے بعد ملائے تو جائز ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک جمعہ کے دن تنہا روزہ رکھنا جائز ہے۔

دلیل شوافع و حنابلہ: ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا:

لا یصوم أحدکم یوم الجمعة إلا أن یصوم قبلہ أو یصوم بعده۔ (۲)

امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کی دلیل: امام مالکؒ فرماتے ہیں: لم أسمع أحدا من

اہل العلم والفقہ ومن یقتدی بہ ینہی عن صیام یوم الجمعة (المجروح)

(۱) آخر مکانہ، ترمذی۔ ۷۳۵ مالک فی الموطا ۱/ ۳۰۶، البیہقی ۴/ ۲۸۰، احمد

۲/ ۲۶۳، مصنف عبد الرزاق ۷/ ۷۷۹، ابوداؤد ۲/ ۲۴۵، (۲) البخاری ۱۹۸۵، مسلم

ساب کراہیۃ صیام یوم الجمعة، منفرداً ۷۴۳، ابن ماجہ ۱۷۲۳، ابوداؤد ۲/ ۲۴۲، البیہقی

۶/۴۰: امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ یہ حکم ابتداء اسلام کا ہے کیونکہ اس وقت یہ شبہ تھا کہ مسلمان کہیں جمعہ کے دن عبادت کیلئے خاص نہ کر لیں جیسا کہ یہودیوں نے یوم السبت کو عبادت کے لئے خاص کر لیا تھا، لیکن جب اسلام کے عقائد راسخ ہو گئے تو یہ حکم ختم ہو گیا جیسا کہ ابن مسعودؓ کی روایت قلما مکان ﷺ یفطر یوم الجمعة (ترمذی) سے معلوم ہوتا ہے۔ یعنی آپ ﷺ جمعہ کے دن بہت کم بغیر روزے سے ہوتے تھے۔

باب صیام ستہ أيام من شوال

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شوال کے چھ روزے مستحب ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک شوال کے چھ روزے مکروہ ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن ابی ایوب قال قال رسول اللہ ﷺ من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال فكأنما صيام الدهر (۱) یعنی جس نے رمضان کا روزہ رکھا پھر اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے گویا کہ صوم دھر رکھا۔

امام مالکؒ کی دلیل: اس سلسلے میں ان کا کہنا ہے، لم أرا أحداً من أهل العلم والفقہ يصومها وأن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته (بتفیریسیر مؤطا مالک ۲۵۶) لیکن اس حدیث کے بعد امام مالکؒ کا ارشاد تبدیلی کا محتاج ہے۔

باب كراهية الحجامه للصائم

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ دار کیلئے پچھتا لگوانا درست ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک حجامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اگرچہ ایسے شخص پر صرف

(۱) أخرجه مسلم باب استحباب ستة أيام من شوال ابو داؤد ۲۴۳۲ ابن ماجہ

قضاء ہے کفارہ نہیں ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: قال النبی ﷺ: أفطر الحاجم والمحجوم (۱) یعنی پچھنا لگانے والے اور پچھنا لگوانے والے کا روزہ ٹوٹ گیا۔

جمہور کی دلیل: ابن عباسؓ سے مروی، أن النبی ﷺ احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم (۲) یعنی آپ ﷺ نے حالت احرام میں پچھنا لگوا یا اور آپ ﷺ نے حالت صوم میں پچھنا لگوا یا۔ اور جہاں تک افطر الحاجم والحجوم والی حدیث کا جواب ہے تو اس کے بارے میں ”کتاب الام“ میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث منسوخ ہے جس کو انھوں نے دلائل سے بسط و تفصیل کے ساتھ ثابت کیا ہے (کتاب الام ج اول جزء ثانی) کیونکہ حدیث آپ ﷺ کے عمل کے متعارض ہے۔ اس حدیث کے معنی ہیں الحاجم والحجوم افطار کے قریب ہو گئے، کیونکہ حاجم خون چوستا ہے ممکن ہے کہ اس کے منہ میں چلا جائے اور محجوم کا خون کثرت سے نکلنے کی وجہ سے اس پر ضعف طاری ہو جائے۔

افطر الحاجم والحجوم ایک مشورہ ہے کہ حالت صوم میں حجامت نہ کروایا جائے کیونکہ اس سے انسان کو ضعف لاحق ہو جاتا ہے جسکی وجہ سے روزہ میں انشراح باقی نہیں رہتا۔

باب الکراہیۃ فی صوم الوصال

صوم وصال کہتے ہیں دو یا دو دن سے زیادہ بغیر افطار کئے ہوئے روزہ رکھنا۔
امام شافعیؒ کے نزدیک صوم وصال حرام ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکروہ ہے۔

(۱) أخرجه ترمذی / ۷۷۴ ابوداؤد / ۲۳۶۷ ابن ماجہ / ۱۶۸۰ البیہقی / ۴ / ۲۶۵ احمد / ۲۱۰ / ۵ (۲) أخرجه البخاری / ۱۹۳۹ کتاب الطب / ۵۶۹۴ / ۱۹۳۸ ابوداؤد / ۲۳۷۲ ترمذی / ۷۷۵ / ۷۷۷ ابن ماجہ / ۱۶۸۶ البیہقی / ۴ / ۲۶۳ احمد / ۱ / ۲۱۰۔ اور جہاں الحکم / ۱ / ۷۲۷ الدامی / ۲ / ۱۰۱۴ الحکم / ۱ / ۷۲۷ الدامی / ۲ / ۱۰۱۴۔

امام شافعی کی دلیل: عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: لا تواصلوا، قالوا: لِمَ لا تواصل قال رسول الله ﷻ إني لست كأحدكم۔ (۱) اس طرح کی احادیث ابو ہریرہؓ اور عائشہؓ سے بھی مروی ہیں انظر (۲)

یعنی آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم صوم وصال مت رکھو صحابہ نے فرمایا کہ آپ تو وصال رکھتے ہیں؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں تمہاری طرح نہیں ہوں۔ اس حدیث سے لا تواصلوا کی نفی سے امام شافعی صوم وصال حرام قرار دیتے ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں یہ نبی شفقت کیلئے نہ کہ حرمت کیلئے۔

باب أكل من أراد السفر

یعنی اگر کسی شخص کا رمضان میں سفر کا ارادہ ہے تو کیا اس کا روزہ کی حالت میں اس دن کھانا جائز ہے؟ امام احمد کے نزدیک جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جب تک آبادی سے نکل نہ جائے تب تک افطار جائز نہیں ہے۔

امام احمد کا استدلال: محمد بن کعبؓ کے واقعہ سے ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ انس بن مالکؓ کے پاس رمضان میں آیا اس حال میں کہ وہ سفر کا قصد کئے ہوئے تھے چنانچہ ان کی سواری تیار کی گئی اور انہوں نے سفر کا کپڑا پہنا پھر کھانا آپ کے سامنے پیش ہوا تو آپ نے تناول فرمایا تو میں نے ان سے کہا کیا یہ سنت ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ سنت ہے۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر (۳)، یعنی آپ ﷺ فتح مکہ کیلئے رمضان

(۱) أخرجه البخاری فی کتاب الصوم ۱۹۶۱ مسلم باب النہی عن الوصال فی الصوم ۱۱۰۸، ترمذی ۷۷۸، (۲) البخاری ۱۹۶۶ مسلم ۱۱۰۴، مالک فی الموطأ ۳۰۱/۱، اللیثی ۷/۲، احمد ۲۳۷/۲، (۳) أخرجه مسلم، بخاری ۲۹۵۴، مسلم باب جواز الصوم والفطری السفر ۱۱۱۳، احمد ۲۱۹/۱

میں نکلے تو آپ نے روزہ رکھا اور جب مقام کدید میں پہنچے تو افطار کر لیا۔ اور امام احمد نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے اس میں اس کی صراحت نہیں ہے کہ حضرت انسؓ نے اپنے گھر پر کھانا کھایا تھا یا اپنے وطن میں کھایا تھا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ راستہ کی کسی منزل کا ہو۔

باب ماجاء فی التراویح

صلاة تراویح کے تعداد رکعات کے بارے میں اختلاف ہے اور وہ ایک معرکہ الآراء مسئلہ بن گیا ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تراویح کم سے کم بیس رکعات ہے البتہ امام مالکؒ سے ایک روایت چھتیس کی ہے۔

علامہ ابن تیمیہ اور غیر مقلدین کے نزدیک تراویح کی تعداد آٹھ رکعات ہے البتہ علامہ ابن تیمیہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تراویح میں آٹھ، دس، بیس، چالیس سب پڑھنا مشروع ہے لیکن وہ (۲۰) رکعات پر اکثر مسلمانوں کے تعامل کے قائل نظر آتے ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں قد ثبت أن أبي بن كعب كان يقوم بالناس عشرين ركعة في قيام رمضان ويوتر بثلاث فرأى كثير من العلماء أن ذلك هو السنة لأن أقلامه بين المهاجرين والأنصار ولم ينكره منكر (فتاویٰ ابن تیمیہ) ۲۳/۱۱۲، یعنی یہ بات ثابت ہے کہ ابی بن کعبؓ کو قیام رمضان میں بیس رکعت پڑھانے تھے، اور تین رکعت وتر پڑھاتے تھے، پس بہت سے علماء نے سمجھا کہ یہی سنت ہے کیوں کہ انہوں نے اس کو مهاجرین اور انصار کے درمیان قائم کیا اور کسی نے تکیر نہیں کی۔

اور دوسری جگہ قمر ازہیں: وإن كان لا يحتملونه (طول القيام) فالقيام بعشرين هو الأفضل وهو الذي يعمل به أكثر المسلمين (فتاویٰ ابن تیمیہ) ۲۲/۲۷۲۔ اور حنفیہ میں سے علامہ بن حامؒ آٹھ رکعات کو مسنون قرار دیتے ہیں اور بیس رکعات تراویح کو سنیہ الخلفاء الراشدین قرار دیتے ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں: أن قيام رمضان سنة

احدى عشرة ركعة بالوتر في جماعة فعليه عليه السلام وكونها عشرين، سنة الخلفاء الراشدين (فتح القدير ۱/۳۲۴)۔ یعنی قیام رمضان (تراویح) گیارہ رکعت باجماعت وتر کے ساتھ سنت ہے اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انجام دیا اور تراویح کا بیس رکعت ہونا خلفاء راشدین کی سنت ہے۔ لیکن بعض حنفیہ نے ابن ہمام کے اس قول میں ان کے تمام دلائل و شواہد کا بڑے مدجزر کے ساتھ ایک ایک دلیل کا شافی و کافی جواب دیا ہے خصوصاً علامہ ظفر احمد عثمانی نے اعلا السنن میں قابل قدر تشریح کی ہے۔ فیراجع هناك۔

دلیل قائلین آٹھ رکعات۔

حضرت عائشہ سے پوچھا گیا کہ رمضان میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کیسی ہوتی تھی تو آپ نے فرمایا ملکان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدى عشرة ركعة (بخاری) اس میں تین رکعت وتر بھی بالاتفاق شامل ہے، البتہ غیر مقلدین اس کو تراویح کے آٹھ رکعت مسنون ہونے پر پیش کرتے ہیں لیکن تین رکعت وتر نہیں پڑھتے بلکہ ایک رکعت تک پر اکتفاء کر جاتے ہیں۔ لیکن یہ حدیث تہجد کے بارے میں ہے کیونکہ اس میں صراحت مذکور ہے فی رمضان ولا فی غیرہ۔ اور ظاہری بات ہے غیر رمضان میں تراویح کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا لامحالہ یہ حدیث تہجد کے بارے میں ہے، جس پر اکثر علماء کا اتفاق ہے، اور ذخیرہ احادیث میں کہیں بھی تراویح کا ثبوت صراحۃً آٹھ رکعت نہیں ہے۔

قائلین بیس رکعات کی دلیل۔

عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی فی رمضان عشرين ركعة، (مصنف بن ابی شیبہ، البیہقی)۔ البتہ یہ حدیث انتہائی ضعیف ہے جیسا کہ محدثین نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تین دن تراویح پڑھائی فلما كانت الليلة

الرابعة عجز المسجد عن أهله حتى خرج لصلاة الصبح یعنی چوتھی رات مسجد کچا
 کچ بھر گئی یہاں تک کہ آپ صبح کی نماز کیلئے تشریف لائے آپ چوتھی رات نماز تراویح پڑھانے
 کیلئے تشریف نہیں لائے۔ پھر فجر کی نماز پوری فرمانے کے بعد آپ صحابہ سے مخاطب ہوئے اور پھر
 فرمایا فإنه لم يخف على مكانكم ولكني خشيت أن تفرض عليكم
 فتعجزوا عنها (بخاری) یعنی مجھ پر تمہارا مرتبہ مخفی نہیں ہے (یعنی تم لوگ نماز کے بہت حریص
 ہو اس معاملہ میں بہت پیش پیش رہتے ہو) لیکن مجھے یہ خوف ہے کہ یہ نماز تم پر فرض کر دی جائے
 پھر تم اس کی ادائیگی سے عاجز ہو جاؤ، اس سے یہ واضح طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ نماز بہت ہی
 مہتمم بالشان ہے کہ اگر آپ ﷺ اس پر مواظبت کر لیتے تو فرض ہو سکتی تھی۔

پھر جب حضرت عمرؓ کی خلافت کا زمانہ آیا تو صحابہ کرام اس کو فردا فردا پڑھتے تھے پھر
 حضرت عمرؓ نے لوگوں کو اکٹھا کر لیا اور حضرت ابن کعبؓ کو ان کا امام بنادیا پھر تراویح کی تعداد بیس
 رکعت مقرر کی، البتہ بعض حضرات اعتراض کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ ہی سے اکیس گیارہ اور تیرہ
 رکعتیں بھی ثابت ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب صحابیہ کرام کے مشورے
 سے بیس رکعات پر اجماع نہیں ہوا تھا پھر جب بیس رکعت پر اجماع ہو گیا تو آج تک اسی پر صحابہ
 و تابعین کا اجماع چلا آ رہا ہے۔ اور اگر آپ ﷺ سے آٹھ رکعات ثابت ہوتی تو بیس رکعات پر
 صحابہ کا اجماع نہ ہوتا اور نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء
 الراشدين المهديين (ابن ماجہ)

نیز کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے بعد اجماع حجت ہوا کرتا ہے اور تراویح کے بیس
 رکعت ہونے پر اجماع صحابہ بھی ہے۔ چنانچہ ابن حجر مکی لکھتے ہیں: اجمعت الصحابة على ان
 التراويح عشرون ركعة (مرقاۃ) علامہ ابن تیمیہ بھی ہے اس کا اعتراف کرتے ہیں
 ، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: فرأى كثير من العلماء أن ذلك هو السنة لأن أقامه بين

المہاجرین والانصار ولم ینکرہ منکر (فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲۳ رھن ۱۲۲) یعنی بہت سے علماء نے سمجھا کہ یہی (بیس رکعت تراویح) سنت ہے کیونکہ انہوں (حضرت عمرؓ) نے اس کو (بیس رکعت تراویح) کو مہاجرین اور انصار کے مابین قائم کیا اور کسی نے نکیر نہیں کی۔ (۲۰) رکعات کثیر ہے جس کو قلیل پر ترجیح ہوگی کیونکہ بیس رکعات میں آٹھ رکعات آجائیں گے لیکن آٹھ رکعات پڑھ کر بیس رکعات کی فضیلت کو کیسے حاصل کیا جاسکتا ہے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

کتاب الحج

حج کے لغوی معنی القصد کے ہیں اور اصطلاحی معنی زیارۃ مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص کے ہیں (فتح الباری ۳/۲۱۹)۔ یعنی مخصوص مکان کی زیارت کرنا مخصوص زمانہ میں مخصوص فعل کے ساتھ۔ اس کے سن فرضیت کے بارے میں متعدد قول ہیں۔ قال القرطبی إن الحج فرض سنة خمس من الهجرة. وذكره البيهقی أنه فرض سنة ست من الهجرة. وذكر الماوردی أنه فرض سنة ثمان. (کما فی عمدة القاری ج ۹ ص ۱۲۲)۔ لیکن جمہور کا مذہب یہ ہے کہ حج سن چھ ہجری میں فرض ہوا۔

باب ما جاء فی حرمة مكة

کیا حرم میں حد وغیرہ جاری کی جاسکتی ہے؟ اس سلسلے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ اگر کسی نے قتل کے علاوہ کوئی جنایت کی ہو تو بالاتفاق اس پر حد جاری کیا جاسکتا ہے لیکن اگر کسی نے قتل کے جنایت کی ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ایسے آدمی کو بھی حرم مکہ میں قصاصاً قتل کیا جاسکتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک حرم میں قصاص نہیں لیا جاسکتا ہے بلکہ اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل آئے اس کے بعد اس سے قصاص لیا جائے۔

حنفیہ و حنابلہ کی دلیل: آپ ﷺ نے فرمایا: إن الله حرم مكة فلم تحل لأحد قبلي ولا تحل بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار (۱) یعنی اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرام کر دیا تھا پہلے کسی کیلئے حلال تھا اور نہ میرے بعد کسی کیلئے حلال ہوگا صرف

(۱) أخرجه البخاری ۱۱۲، مسلم باب تحریم مكة وصیدها ۱۳۵۵، ترمذی فی الدیات، ابو داؤد ۲۰۱۴، البيهقی ۵۳/۸۔

میرے لئے دن کے ایک حصہ میں حلال کر دیا گیا تھا۔

شافعیہ و مالکیہ کی دلیل۔ عن عمرو بن سعید قال: إن الحرم لا يعيد عاصياً ولا فارأبدم (ترمذی ۸۱۰)، یعنی حرم کسی گنہگار کو اور نہ کسی خون کر کے بھاگنے والے کو پناہ دیتا ہے۔ احناف کہتے ہیں یہ کہ عمرو بن سعید کا قول ہے نہ کہ کوئی حدیث۔ اور عمرو بن سعید تابعی ہیں جو یزید بن معاویہ کے گورنر تھے لہذا اس سے حدیث صحیح کے مقابلے میں استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

باب إيجاب الحج بالزاد والراحلة

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حج کیلئے زاد راہ اور راحلہ (سواری) کا ہونا ضروری ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص پیدل بیت اللہ شریف تک پہنچنے پر قادر ہو تو راحلہ شرط نہیں ہے، اور اگر آدمی قوی ہو، راستہ میں کسب معاش کر سکتا ہے تو زاد راہ بھی شرط نہیں ہے، امام مالک قرآن سے استدلال کرتے ہیں ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾۔

جمہور کی دلیل۔ وہ کہتے ہیں کہ استطاعت کا مطلب قدرت ممکنہ نہیں ہے بلکہ قدرت میسرہ ہے جس کی تشریح آپ ﷺ سے خود مروی ہے چنانچہ ابن عمرؓ سے منقول ہے جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله ما يوجب الحج؟ قال الزاد والراحلة (ابن ماجہ، ترمذی)

باب ما جاء في أفراد الحج

معلوم رہے کہ حج کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) الافراد هو الذی یحرم بالحج لا غیر یعنی جو صرف حج کا احرام باندھے (۲) قمران: فهو اسم لآفاقی یجمع بین إحرام العمرة وإحرام الحج، یعنی جو آفاق حج و عمرہ دونوں کو جمع کرے (بدائع الصنائع ۱۶۷/۲)۔ (۳) تمتع یعنی پہلے عمرہ کا احرام باندھے طواف سعی میں سے اس کے اکثر افعال کو

بجالاتے پھر اشہرج ہی میں حج کا احرام باندھے۔

امداد رجبہ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک جائزہا اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے۔

امام احمد کے نزدیک سب سے افضل تمتع ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک سب سے افضل قرآن ہے۔

امام مالک و امام شافعی کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن النبی ﷺ أفرد الحج

و ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ (۱) امام احمد فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے تو کیا قرآن ہی تھا لیکن تمتع من غیر سوا الہدی کی تمنا تھی جو اس کے افضلیت پر دلالت کرتا ہے۔

احناف کے دلائل: آیت قرآنی ﴿اتموا الحج والعمرة لله﴾ قرآن کے افضلیت

کی طرف مشیر ہے۔ قال أنس بن مالك سمعت النبی ﷺ يقول لبیک عمرة

وحجا (أخرجه البخاری، مسلم، ترمذی)، صحیح بات یہ ہے کہ افراد تمتع اور حج قرآن تینوں

جائزہ جس نے جس کو رائج سمجھا اس کو ترجیح دی، چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: إن الأفراد

والتمتع والقرآن كلها جائزة ويتفقون عليه اقتصر كل واحد على ما غلب

على ظنه كما رواه وتسعه منه (المجموع ۷/۱۲۳) حنفیہ نے قرآن کی افضلیت کو ترجیح

اس کے راوی کے تعداد زیادہ ہونے، روایات کے قوی اور فعلی ہونے اور اس میں مشقت کی

زیادتی کی وجہ سے دی ہے۔ واللہ اعلم

باب لبس السراويل والخفين للمعمر

لعدم الإزار والنعلين

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اگر محرم کو ازار اور نعلین میسر نہ ہو تو اس کے

(۱) أخرجه ابوداؤد ۱۷۷۷، ترمذی ۸۲۰ ابن ماجہ ۲۹۶۴، البيهقي ۴/۵۰، الذارقطني

۲/۳۳۸، مالك ۱/۳۳۵، مسلم ۹۲۲، الدارمی ۲/۳۵۰۔

لئے سراویل (پانجامہ) خن (موزہ) پہننا جائز ہے اور اس پر کوئی فدیہ واجب نہیں ہوگا۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک ایسی صورت میں اس کے لئے پانجامہ اور خن پہننا درست نہیں بلکہ اس پانجامہ کو پھاڑ کر ازار اور موزہ کو وسط قدم سے کاٹ کر نعلین کے مشابہ بنالینا چاہئے۔ امام شافعی بھی خن کے سلسلہ میں اسی کے قائل ہیں۔

شافعی و احمد کی دلیل: عن ابن عباس قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول:

المحرم إذا لم يجد الأزار فليلبس السراويل وإن لم يجد النعلين فليلبس الخفين (۱)۔ یعنی میں رسول اللہ ﷺ سے یہ کہتے ہوئے سنا کہ جو شخص ازار نہ پائے تو وہ پانجامہ پہن لے اور اگر نعلین نہ پائے تو خن پہن لے۔

ابوحنیفہ و مالک کی دلیل: عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال لا تلبس القميص ولا السراويلات ولا الخفاف إلا أن يكون أحد ليست له نعلان فليلبس الخفين ليقطعهما (۲)، خن خن پر قیاس کرتے ہوئے سراویل کو بھی کاٹ کر ازار بنانے کا حکم کرتے ہیں۔

باب ما جاء في الحجامة المحرم

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک محرم کیلئے پچھنا لگوانا جائز ہے۔ امام مالک کے نزدیک محرم کیلئے شدید ضرورت کے وقت پچھنا لگوانا جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن ابن عباس أن النبي ﷺ احتجم وهو محرم

(۱) أخرجه البخاری ۱۸۴۱، مسلم ۱۱۷۸، ترمذی ۸۳۴، الدارقطنی ۲/۲۲۸، احمد

۲۷۹/۱ (۲) أخرجه مسلم ۱۸۲۴، ابن ماجہ ۲۹۲۹، ترمذی ۸۳۳، ابو داؤد ۱۸۲۳،

الدارقطنی ۲/۱۳۲۰، البيهقي ۴۹/۵، الدارمی ۳۱/۲، احمد ۶۳/۲، شافعی فی مسنده

(۱) یہ حدیث اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔

باب کراہیۃ تزویج المحرم

حالت احرام میں نکاح کرنا یا کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اپنا نکاح کرنا اور دوسروں کا نکاح کرنا بھی جائز ہے البتہ وطیٰ اور دواعیٰ وطیٰ محلل ہونے تک جائز نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک محرم کیلئے نہ نکاح کرنا جائز ہے اور نہ نکاح کرنا جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن عثمانؓ أن النبی ﷺ قال لا ینکح المحرم ولا ینکح (۲) یعنی محرم نہ نکاح کرے اور نہ نکاح کرائے۔

دوسری دلیل۔ ابو عطفان بن ظریف کہتے ہیں کہ میرے ابا نے حالت احرام میں ایک عورت سے نکاح کیا تو عمر بن الخطابؓ نے ان کے نکاح کو رد کر دیا، جس کے الفاظ یہ ہیں: تزوج امرأۃ وهو محرم فرد عمر بن الخطابؓ نکاحہ (الموطا ۷۸۱، البیہقی ۶۶/۵)۔
حنفیہ کی دلیل: عن ابن عباسؓ ان النبی تزوج میمونۃ وهو محرم (۳) یعنی آپ ﷺ نے میمونہ سے نکاح اس حال میں کیا کہ آپ محرم تھے۔

اور لا ینکح المحرم ولا ینکح کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اس شخص کے بارے میں ہے جو نکاح کے بعد خود کو قابو میں نہ رکھ سکے، کیونکہ حالت احرام میں وطیٰ سے حج فاسد ہو جاتا ہے

(۱) أخرجه البخاری ۱۹۳۹، ابوداؤد ۲۳۷۲، ترمذی ۷۷۵، ابن ماجہ ۱۶۸۲، البیہقی ۲۶۳/۴، احمد ۲۱۵/۱۔ (۲) أخرجه مسلم ۱۴۰۹، ابوداؤد ۱۸۴۱، ترمذی ۸۴۰، ابن ماجہ ۱۹۶۶، مالک ۳۴۸، الدارمی ۳۷/۲، البیہقی ۶۵/۵، احمد ۵۷/۱۔ (۳) أخرجه البخاری ۴۲۵۸، مسلم ۳۱۴۰، ترمذی ۸۴۲، ابوداؤد ۱۸۴۴، ابن ماجہ ۱۹۶۵، الدارمی ۳۷/۲، البیہقی ۲۱۰/۷، احمد ۲۲۱/۱۔

اور حالت احرام میں آپ ﷺ نے جو نکاح کیا تو ظاہری بات ہے کہ آپ ﷺ سے زیادہ کون اپنے نفس پر قابو رکھنے والا ہے۔ اور صاحب ہدایہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ روایت دلی پر محمول ہے، (ہدایہ ۲/۳۱۰)

لیکن ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے میمونہ سے نکاح حالت حلال میں کیا تھا نہ کہ حالت احرام میں، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ آپ نے نکاح حالت احرام ہی میں کیا تھا اور یہی روایت رائج ہے جس کے ترجیح کے متعدد ثبوت و شواہد ملتے ہیں چنانچہ یہ حدیث صحاح ستہ میں مذکور ہے میں سے زیادہ فقہاء تابعین اس کو حضرت ابن عباس سے روایت کرتے ہیں، جس میں حالت حلال میں نکاح کا ثبوت نہیں ملتا۔ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن ۶/۳۵، طحاوی ۱/۳۷۶، عمدۃ القاری ص ۱۰/۱۹۶۔

باب اکل الصيد للمحرم

محرم کیلئے شکار کرنا یا شکار کر کے کچھ کھانا، یا شکار میں مدد کر کے اس کے کھانے میں شریک ہونا سب بالاتفاق حرام ہے لیکن اگر ان سب کے بغیر کسی دوسرے آدمی نے شکار کیا تو اس کا محرم کیلئے کھانا جائز ہے یا نہیں؟۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسے شکار کا کھانا مطلقاً جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر شکار محرم ہی کیلئے نہ کیا گیا ہو تو اس کا کھانا اس کے لئے جائز ہے سفیان ثوریؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک کسی بھی صورت میں مطلق کھانا جائز ہے، و «حرم علیکم صید البر ما دتم حرماء» کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں حالانکہ ان کا اس کے اطلاق سے استدلال صحیح نہیں ہے جیسا کہ آگے خود معلوم ہو جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن جابرؓ عن النبی ﷺ قال صید البر لکم حلال

وَأَنْتُمْ حَرَمٌ مَّالِمٌ تَصِيدُوهُ أَوْ يُصَادُكُمْ - (۱) - یعنی تمہارے لئے شکاری کا شکار حالت احرام میں جائز ہے جب تک کہ تم نے اس کا شکار نہ کیا ہو اور نہ ہی تمہارے لئے کیا گیا ہو۔

ابو حنیفہ کا استدلال: ابو ثاوہ کی روایت سے ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک غیر محرم صحابہ نے ایک گدھے کا شکار کیا اور اس کو کھایا، اور ان صحابہ کو کھانے کیلئے مدعو کیا جو حالت احرام میں تھے تو بعض نے کھایا اور بعض نے انکار کر دیا۔ پھر جب یہ قافلہ آپ ﷺ سے آ ملا تو انہوں نے اس کے بارے میں آپ ﷺ سے سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: إِنَّمَا هِيَ طَعْمَةٌ أُطْعِمَکُمُ اللّٰهُ (۱) یعنی یہ ایسا کھانا تھا جو اللہ تعالیٰ نے تم کو کھلایا۔ بعض روایتوں میں اس کی بھی صراحت ہے کہ آپ ﷺ نے صحابہ سے فتویٰ دینے سے پہلے پوچھا: أَشْرَقْتُمْ أَوْ اعْتَمْتُمْ، أَوْ أَصَدْتُمْ؟ - کیا تم نے اٹھارہ کیا یا مدد کی یا شکار کیا؟ - صحابہ نے کہا نہیں، تو آپ ﷺ نے إِنَّمَا هِيَ طَعْمَةٌ أُطْعِمَکُمُ اللّٰهُ فرمایا۔ حضرت جابرؓ کی حدیث ضعیف ہے اس میں ایک راوی کے متکلم فیہ ہونے کی وجہ سے اور جس حدیث سے ہم نے استدلال کیا ہے وہ اصح مافی الباب ہے اس لئے اس کو ترجیح ہوگی۔

باب الصلاة بعد الطواف فی الأوقات المنہیة

امام شافعی اور امام احمدؒ کے نزدیک طواف کے بعد کی دو رکعتیں مکروہ اوقات میں بھی ادا کی جاسکتی ہیں۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ رکعتیں اوقات مکروہہ میں ادا نہیں کی جاسکتیں اور یہی ایک روایت امام مالکؒ کی ہے۔

شافعیہ و حنابلہ کی دلیل: عن جابر بن مطعم أن النبی ﷺ قال: یا بنی عبدمناف لا تمنعوا أئمة اطاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل ونهار (۲)

(۲) البخاری ۱۸۲۳ و مسلم ابواؤد ۱۸۵۲، نسائی ۲۸۱۲، ترمذی ۸۴۸ (۲) أخرجه أبو داؤد ۱۸۹۴، ترمذی ۸۶۸، ابن ماجہ ۱۲۵۴، نسائی ۵۸۱، احمد ۱۶۷۳۷.

یعنی اے عہد مناف تم کسی کو اس گھر کا طواف کرنے سے اور رات و دن کے جس حصہ میں چاہیں نماز پڑھنے سے نہ روکو۔

حنفیہ کی دلیل: حنفیہ ان تمام احادیث النبی عن الصلاة بعد الفجر وبعد العصر سے استدلال کرتے ہیں جو صحاح ستہ کے تمام کتابوں میں منقول ہیں نیز حضرت عمرؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت عائشہؓ کے آثار بھی حنفیہ کی دلیل ہیں، جنہوں نے طواف کے بعد دو رکعت کو اوقات مکروہہ ہونے کی وجہ سے مؤخر کیا اور اوقات مکروہہ کے ختم ہونے کے بعد اس دو رکعت کو ادا کیا۔ دیکھیے: (الموطا ۳۸۷، البخاری ۲۲۰/۱، وعمدة القاری ۲۷۲/۹)۔

باب ما جاء في تقصير الصلاة بمنى

آپ ﷺ نے منی میں قصر کیا تھا یہ قصر کرنا سفر کی وجہ سے تھا یا ارکان حج میں سے ہونے کی بناء پر تھا؟

امام مالکؒ کے نزدیک منی میں قصر کرنا مناسک حج کی بناء پر تھا۔ جمہور علماء کی نزدیک یہ قصر سفر کی بناء پر تھا۔

امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے منی میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز میں مقیمین کو نماز پوری کرنے کی ہدایت نہیں فرمائی۔ جب کہ آپ ﷺ کا معمول تھا کہ اگر آپ ﷺ مسافر ہوتے تو آپ مقیمین کو سلام پھیرنے کے بعد اتمام صلاۃ کا حکم فرماتے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصر سفر کی وجہ سے نہ تھا۔ جمہور کہتے ہیں کہ یہ قصر سفر کی بناء پر تھا جیسا کہ سفر میں نماز قصر کی جاتی ہے۔ چنانچہ عمر بن خطابؓ جب اپنے خلافت کے زمانہ میں حج کرنے کیلئے تشریف لائے تو دو رکعت لوگوں کو پڑھا کر پھر مکہ اور فرمایا **لعلکم تلتوا صلاتکم فانما قوم صفر** (جمع مسافر) (موطا ۴۲۹)۔ یعنی اسے اسل کہ تم اپنی نمازیں پوری کرو کیونکہ ہم لوگ مسافر ہیں۔

باب فی ترتیب المناسک الأربعة

دسویں ذوالحجہ کو حاجیوں کے ذمہ چار مناسک ہوتے ہیں۔ (۱) رمی (۲) قربانی (۳) حلق یا قصر (۴) طواف زیارت۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شروع کے تین میں ترتیب واجب ہے اور ترتیب کے عاmä یا نہیاً جاہلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان میں ترتیب واجب نہیں ہے البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اگر حلق کو رمی پر مقدم کیا تو دم واجب ہے کیونکہ ان کے نزدیک رمی کو حلق پر مقدم کرنا واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن ابن عباس قال: ما سئل رسول اللہ ﷺ يومئذ عن تقدم شيئاً قبل شئى الا قال لا حرج لا حرج، (طحاوی ۳۵۹)، یعنی آپ ﷺ سے اس دن حج میں کسی چیز کو کسی پر مقدم کر نیكے بارے میں نہیں پوچھا گیا مگر یہ کہ آپ کہتے کہ کوئی حرج نہیں۔ یعنی کسی بھی چیز کو کسی بھی چیز پر مقدم و مؤخر کرنے کے بارے میں پوچھا جاتا کہ اس کا کیا حکم ہے؟ تو آپ فرماتے کوئی حرج نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ ابن عباسؓ کے فتوے سے استدلال کرتے ہیں من قدم شيئا من حجه أو أخره فليهرق لذلك دماً۔ (مصنف ابن ابی شیبہ و الطحاوی) یعنی جس نے اپنے حج میں کسی چیز کو پہلے کر لیا یا اس کو مؤخر کر دیا تو چاہئے کہ وہ دم بہائے۔ ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ ان کی روایت کے خلاف ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ لا حرج سے مراد وجوب دم کی نفی نہیں ہے بلکہ محض گناہ کی نفی ہے۔

باب الجمع بين الصلاتين

حج کے موقع پر ظہر کے وقت میں ظہر کے ساتھ عصر پڑھی جاتی ہے اور مزدلفہ میں مغرب

عشاء کے وقت میں عشاء کے ساتھ پڑھی جاتی ہے اس کیلئے بالاتفاق چار شرائط ہیں۔ ۱۔ احرام حج۔ ۲۔ تقدیم الظہر علی العصر۔ ۳۔ الوقت والزمان یعنی یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت۔ ۴۔ مکان یعنی وادی عرفہ یا اس کے آس پاس کا علاقہ۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا اور امیر یا اس کے نائب کا ہونا بھی شرط ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ دونوں شرائط نہیں ہیں لہذا اگر کوئی تنہا پڑھتا ہے تو بھی جمع بین الصلا تین کر سکتا ہے۔ ایسے ہی عدم امیر کی صورت میں بھی جمع بین الصلا تین کر سکتا ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: وکان ابن عمرؓ إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بينهما (بخاری) یعنی ابن عمر کی جب امام کے ساتھ نماز فوت ہو جاتی تو جمع بین الصلا تین کرتے تھے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ محافظت علی الوقت کی فرضیت نصوص قطعیہ سے ثابت ہے، اس لئے اس کو ”ماوردیہ الشرع“ کے علاوہ کسی صورت میں چھوڑنا جائز نہیں ہوگا اور جمع بین الصلا تین امام (آپ ﷺ) کے ساتھ اور جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے لہذا اس کے بغیر جمع بین الصلا تین جائز نہیں ہوگی۔

باب الإفاضة (رواگی) من قبل طلوع الشمس

امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک مزدلفہ سے طلوع شمس سے پہلے اور اسفار کے بعد (صبح روشن ہو جائے) روانہ ہونا چاہئے۔

امام مالک کے نزدیک اسفار سے پہلے روانہ ہونا مستحب ہے۔

جمہور کی دلیل: حضرت جابرؓ کی ایک طویل حدیث ہے جس کے آخر میں وہ مزدلفہ سے رواگی کے بارے میں فرماتے ہیں: فلم یزل واقفاً حتی أسفر جداً (مسلم) یعنی

جب تک خوب روشنی نہ ہو جاتی تب تک آپ ﷺ ٹھہرے رہتے۔

باب ماجاء فی تقلید الغنم

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اونٹوں کی طرح بکریوں میں بھی قلاوہ لٹکا یا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک بکریوں میں قلاوہ مشروع نہیں ہے۔
 شافعیہ و حنابلہ کی دلیل: عن عائشةؓ قالت: کنت أفتل قلائد هدی رسول الله ﷺ کلها غنما (۱) یعنی میں رسول اللہ کی حدی کے تمام بکریوں کو قلاوہ پہناتی تھی۔
 حنفیہ و مالکیہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں "غنما" کا اضافہ اس حدیث کے ایک روای اسود بن یزید کا تفرد ہے، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ آپ ﷺ سے بکریاں لے جانا ثابت ہی نہیں ہے نیز بکری کمزور جانور ہوتی ہے، اور یہ عقلاً بعید ہے کہ اس کو قلاوہ پہنایا جائے، یا ممکن ہے کہ یہ قلاوہ لعلین کا نہ ہو بلکہ کپڑے کا کوئی ٹکڑا، یا اڈون وغیرہ ہو، اور اس میں حنفیہ کے نزدیک بھی کوئی حرج نہیں۔

باب ماجاء فی رکوب البدنة

امام احمدؒ کے نزدیک بدنہ کی سواری عند الحاجة جائز ہے۔ یہی ایک روایت امام شافعیؒ کی ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک ضرورت کے وقت بدنہ کی سواری کراہت کے ساتھ جائز ہے اور یہی دوسری روایت امام شافعیؒ کی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بدنہ کی سواری کرنا ضرورت کے وقت جی جائز نہیں ہے، ہاں اگر انتہائی مجبوری ہو تو جائز ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن انسؓ أن النبی ﷺ رأى رجلاً يسوق بدنة فقال

لہا اركبھا الخ (۱)

حنفیہ کی دلیل: حضرت جابرؓ کی روایت کے اس آخری ٹکڑے سے ہے: اركبھا بالمعروف
اذا اُلْكِبَتْ اِلَيْهَا (مسلم ج ۱ ص ۴۲۶) یعنی تو اس پر بھلائی کے ساتھ سوار ہو جبکہ اس کے لئے
انتہائی مجبور ہو۔

باب ماجاء فی الحلق والتقصیر

حلق وقصر کی مقدار واجب کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک پورے سر کا قصر یا حلق واجب ہے، اور یہی ایک روایت امام
مالک کی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ربع راس کا قصر یا حلق واجب ہے۔

امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اکثر راس کا حلق یا قصر کافی ہے۔ امام شافعی کے
ز نزدیک دو یا تین بالوں کا قصر کافی ہے۔

یہ اختلاف بالکل ویسے ہی ہے جیسے مسح راس کے بارے میں ہے، کیونکہ اس اختلاف کی
بنیاد ایک اصولی اختلاف پر ہے وہ اصولی اختلاف یہ ہے کہ جب شارع کا کوئی حکم کسی محل سے
متعلق ہو تو وہ اسکے کتنی ادائیگی سے اس سے فریضہ ساقط ہو جائے گا؟ امام شافعیؒ کے نزدیک بعض
مطلق کافی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ربع مقدار کافی ہے۔ امام مالک و احمد کے نزدیک
پورے محل کا استیعاب ضروری ہے اور یہاں شارع نے مطلق قصر و حلق کا حکم دیا ہے کوئی مقدار
تعیین نہیں کی ہے چنانچہ ائمہ نے اپنے اصول کے مطابق اس کے مقدار کی تعیین کی۔

باب فی الطیب قبل الزیارة

امام مالکؒ کے نزدیک طواف زیارت سے پہلے خوشبو لگانا جائز نہیں ہے۔ یہی ایک
روایت امام احمدؒ کی ہے۔ حنفیہ میں سے امام طحاویؒ اور امام محمدؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور ایک روایت میں احمدؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔
 جمہور کی دلیل: عن عائشةؓ قالت: طابت رسول اللہ ﷺ قبل أن يحرم
 ويوم النحر قبل أن يطوف بالبيت طيب فيه مسك۔ (۱)
 یعنی میں نے رسول اللہ ﷺ کو احرام سے پہلے اور نحر کے دن طواف کعبہ سے پہلے مشک کی
 خوشبو لگائی۔

امام مالکؒ کی دلیل: قیس بنت مھسنؒ کی روایت ہے أن رسول اللہ ﷺ قال
 من لم يفض إلى البيت من عشية هذه فليدع الثياب والطيب (الطحاوی
 ۴۰۶/۱) یعنی جو اس شام کو گھر روانہ نہ ہو (بلکہ ابھی طواف زیارت کا ارادہ ہو) تو کپڑا اور خوشبو
 ترک رکھنا چاہئے۔ لیکن جمہور کہتے ہیں کہ اس میں ایک راوی حجاج بن ارطاة متکلم فیہ ہیں اس
 لئے یہ حدیث ضعیف ہے۔ اس کے برعکس جمہور کی حدیث اصح مافی الباب ہے۔

باب الحج عن الشيخ الكبير والميت

امام مالکؒ کے نزدیک باحیات شخص کی جانب سے عندالعجز نیابت فی الحج درست نہیں۔
 جمہور علماء کے نزدیک عندالعجز نیابت فی الحج درست ہے۔ میت کی جانب سے
 بالاتفاق درست ہے البتہ ائمہ کے نزدیک اس کی تشریح مختلف فیہ ہے، مزید تفصیل کیلئے دیکھیے
 عمدة القاری ۱۰/۲۱۳۔

جمہور کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ قبیلہ ”نخعم“ کی ایک عورت
 آپ ﷺ کے پاس آئی اور کہا یا رسول اللہ! میرے باپ پر حج فرض ہو گیا لیکن وہ اتنے بوڑھے
 ہو گئے ہیں کہ اونٹ کے پیٹھ پر قائم نہیں رہ سکتے، تو آپ ﷺ نے فرمایا احجی عنہ (۲) (یعنی
 ان کی طرف سے توجج کر)

(۱) أخرجه البخاری ۱۵۳۹، مسلم، ابو داؤد ۱۷۴۵، نسائی ۲۶۸۸، ترمذی ۹۲۰ (۲)
 ترمذی بخاری سلم۔

امام مالک **رحمہ اللہ** لاتزدوا زدة و زدا آخری **رحمہ اللہ** مطلق ہونے سے استدلال کرتے ہیں۔
لیکن یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے، اگر اس آیت کو مطلق مان لیا جائے تو اپنے نابالغ اولاد
وغیرہ کی طرف سے صدقہ فطر بھی واجب نہ ہونا چاہئے۔

باب العمرة واجبة أم لا؟

امام ابو حنیفہ **رحمہ اللہ** و مالک **رحمہ اللہ** کے نزدیک عمرہ سنت مؤکدہ ہے، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک
واجب ہے۔ بعض حنفیہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

امام شافعی **رحمہ اللہ** و احمد **رحمہ اللہ** دلیل: آیت قرآنی اتموا الحج والعمرة لله ہے۔

امام ابو حنیفہ **رحمہ اللہ** و مالک **رحمہ اللہ** کی دلیل: عن جابر أن النبی **صلی اللہ علیہ وسلم** سئل عن العمرة أ
واجبة ہی؟ قال: لا، وأن یعتمر وهو أفضل، (ترمذی ۹۳۸)۔ آپ **صلی اللہ علیہ وسلم** سے عمرہ
کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا واجب ہے؟ آپ **صلی اللہ علیہ وسلم** نے جواب دیا نہیں عمرہ کرنا افضل ہے۔ یہ
حدیث آیت اتموا الحج والعمرة کی تفسیر ہے کیونکہ اس آیت سے سائل نے بھی عمرہ کو واجب
سمجھا اسی لئے تو اس نے کہا أو واجبة ہی؟ لیکن آپ **صلی اللہ علیہ وسلم** نے لا: کے ذریعہ نفی کر دی۔

باب الإحصار من المضي الى بيت الله

دشمن بالاتفاق بیت اللہ کی زیارت سے مانع ہے۔ کیا مرض وغیرہ سے بھی احصار (روکنا)
تحقق ہو جائے گا؟

امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرض وغیرہ سے بھی احصار ثابت ہو جاتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک احصار صرف دشمن ہی سے تحقق ہوتا ہے نہ کہ مرض وغیرہ سے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: **رحمہم اللہ** و اتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر

من الهدی **رحمہم اللہ**، جمہور کہتے ہیں کہ یہ آیت سن (۶) ہجری میں صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی تھی،

جس وقت احصار عدو پیش آیا تھا، لہذا یہ آیت احصار عدو کے ساتھ خاص ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جو علت احصار بالعدو میں پائی جاتی ہے وہی احصار بالمرض میں پائی جاتی ہے کیونکہ یہ دونوں مانع عن الحج ہیں لہذا دونوں کا حکم برابر ہوگا۔

باب ماجاء فی أن القارن کم یطوف

امام ابوحنیفہ کے نزدیک قارن پر چار طواف ہیں۔ (۱) طواف عمرہ جس کے بعد سعی کی جائے گی۔ ۲۔ طواف قدوم (جوست) ہے۔ ۳۔ طواف زیارت جو رکن حج ہے، اس کے بعد سعی ہوگی۔ ۴۔ طواف وداع جو واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قارن پر تین طواف ہیں، (۱) طواف قدوم۔ ۲۔ طواف زیارت۔ ۳۔ طواف وداع، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف عمرہ کا طواف زیارت میں داخل ہو جاتا ہے، یعنی ان کے نزدیک طواف عمرہ الگ سے نہیں کیا جائے گا بلکہ طواف زیارت سے وہ بھی ادا ہو جائے گا اور دونوں کیلئے سعی بھی ایک ہوگی۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن جابر أن رسول الله ﷺ قرن الحج والعمرة فطاف لهما طوافاً واحداً (۱)۔ اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ طواف عمرہ الگ سے نہیں مشروع ہے، بلکہ طواف حج (زیارت) ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا۔

(۲) عن ابن عمر قال: من أحرم بالحج والعمرة أجزاء طواف واحد وسعی واحد عنهما (۲) یعنی جس نے حج اور عمرہ کا احرام باندھا اس کو ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے۔

حنفیہ کی دلیل۔ ابراہیم بن محمد بن الحنفیہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ کے ساتھ طواف کیا اور مرے والد صاحب قارن تھے چنانچہ انہوں نے دونوں (حج و عمرہ) کیلئے طواف کیا،

(۱) أخرجه ترمذی ۹۵۷، النسائی ۲۹۳۱۔ (۲) ترمذی ۹۵۸، نسائی ۲۹۲۹۔

اور دونوں کیلئے سعی کی، والد صاحب نے مجھے بتایا کہ حضرت علیؑ نے ایسا ہی کیا، اور علیؑ نے والد صاحب کو بتایا کہ **إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَعَلَ ذَلِكَ (سنن کبریٰ للنسائی)**

(۲) حضرت علیؑ کے بارے میں مروی ہے کہ **إِنَّهُ طَافَ لَهُمَا (الحج والعمرة) طوافین وسعی لهما سعيین وقال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ صنع (الدار قطنی ۱/۲۶۳)** ان دونوں حدیثوں کو بعضوں نے ضعیف کہا ہے لیکن یہ حدیث ایک دوسرے کیلئے مؤید ہیں جس کی وجہ سے وہ قابل استدلال ہو جاتیں ہیں۔

(۳) **إِنْ عَلِيًّا وَابْنَ مَسْعُودٍ قَالَا فِي الْقَارِنِ: يَطُوفُ طَوَافِينَ۔** اس کے علاوہ متعدد احادیث ہیں جو حنفیہ کے مذہب کی تائید کرتی ہیں۔ تفصیل کیلئے دیکھئے (نصب الرایۃ ۱۱۰۳)۔ ان تمام احادیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قارن کیلئے مستقل طور پر الگ سے عمرہ کیلئے طواف کرنا لازم ہے وہ حج کے طواف میں مدغم نہ ہوگا۔ حضرت جابرؓ کی حدیث کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ اس میں طواف سے مراد طواف عمرہ ہے جس میں طواف قدم کا داخل ہو گیا۔ **وهكذا السعي۔ والله اعلم۔**

باب المحرم يموت في إحرامه

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر محرم حالت احرام میں مر جائے تو اس کا احرام باقی رہتا ہے لہذا مرنے کے بعد بھی اس کا سر نہ ڈھانکا جائے گا اور نہ ہی اس کو خوشبو لگائی جائے گی۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک موت سے احرام منقطع ہو جاتا ہے، لہذا محرم کے مرنے کے بعد اس کو خوشبو وغیرہ لگایا جاسکتا ہے۔

امام شافعیؒ و احمدؒ کی دلیل: حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ ایک سفر میں ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے تو ایک آدمی کو دیکھا جو اپنے اونٹ سے گر گیا جس کی

وجہ سے اس کی گردن ٹوٹ گئی، پھر وہ مر گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اغسلوه بماء وسدر
وکفنوه فی ثوبہ ولا تخمروا رأسہ (۱) یعنی اس کو پانی اور بیری کی پتی سے غسل دو اور
اس کو کفناؤ اور اس کے سر کو مت ڈھا کو۔

حنفیہ مالکیہ کی دلیل: عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ ﷺ قال: إذا مات
الانسان انقطع عمله إلا من ثلاثة إلا من صدقة جاریۃ أو علم ینتفع بہ أو
ولد صالح یدعولہ (۲)

اس سے واضح ہوتا ہے کہ احرام موت سے منقطع ہو جائے گا کیونکہ مردہ سے صرف مذکورہ
تین چیزیں منقطع نہیں ہوتیں ہیں اور باقی ہر چیز منقطع ہو جاتی ہیں۔

چہرہ ڈھانکنے کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے خمروا وجوہ موتاکم ولا
تشبهوا بالیہود (الدارقطنی ۲/۲۹۷)۔ جس حدیث سے شوافع و حنابلہ نے استدلال کیا ہے
اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس شخص کی خصوصیت تھی کیونکہ ولا تخمروا رأسہ کے آگے یہ بھی
فرمایا فإِنَّہ یبعث یوم القیامۃ یهلل ویلبی۔ فإِنَّہ کی ضمیر اس فعل (عدم تخمیر رأس) کے
اس کے ساتھ خاص ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

باب المہبیت فی المہنی

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مہنی میں رات گزارنا واجب ہے یہی ایک
روایت امام احمدؒ کی ہے ترک کی صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک ایک درہم اور امام مالکؒ کے
ز نزدیک دم واجب ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مہنی میں رات گزارنا سنت مؤکدہ ہے امام احمدؒ کی
اصح روایت یہی ہے۔

(۱) أخرجه البخاری ۱۲۶۸، مسلم فی کتاب الحج۔ ابو داؤد ۲۸۳۸۔ (۲) (مسلم،
ترمذی، داؤد، نسائی)۔

کتاب الجنائز

الجنائز: بكسر الجيم وفتحها، وقيل بالفتح للميت، وبالكسر للنعش، وقيل عكسه، والجمع جنائز. وهو مشتق من جنز بفتح الجيم. (المجموع ۹۴/۵)

باب ما جاء في كم كفن الميت

میت کو بالاتفاق تین کپڑوں میں کفن دیا جائے گا اور اگر عورت ہے تو پانچ کپڑوں میں کفن دیا جائے گا، البتہ امام مالکؒ عورت کے حق میں سات کپڑے کے استحباب کے قائل ہیں۔ لیکن وہ تین کپڑے کیا ہوں گے اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک وہ تین کپڑے تین لفافے ہیں۔
ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک وہ تین کپڑے یہ ہیں لفافہ، ازار، قمیص، البتہ امام مالکؒ ازار کے بجائے عمامہ کے استحباب کے قائل ہیں۔

امام شافعیؒ و احمدؒ کی دلیل: عن عائشةؓ كفن النبي ﷺ في ثلاثة أثواب بيض، يمانية ليس فيها قميص ولا عمامة، (۱)، اس میں صراحۃً قمیص کی نفی ہے اور عمامہ کی نفی ہے جو امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔

حنفیہ کی دلیل: عن ابن عباسؓ قال: كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب نجرانية (اسم علاقہ) الحلة ثوبان وقميصه الذي مات فيه (ابوداؤد) اس حدیث میں صراحۃً قمیص کا ذکر ہے اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں جو قمیص کی نفی ہے وہ بایں معنی

(۱) أخرجه البخاري ۱۲۳۷، مسلم ۶۴۱، ترمذی ۹۹۶، نسائی، ابوداؤد ۳۱۵۱، ابن

ہے کہ آپ کو الگ سے قمیص نہیں پہنائی گئی تھی بلکہ جو قمیص آپ ﷺ کے جسم مبارک پر تھی اسی میں کفن دے دیا گیا۔ نیز حضرت جابر بن سمرہ سے مروی ہے کفن النبی ﷺ فی ثلثۃ أثواب قمیص وإزار ولفافۃ نیز حضرت ابو بکر کا اثر حنفیہ کے مذہب کی مؤید ہے۔ نیز حضرت جابر سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے عبداللہ بن سلول کے وفات کے بعد اس کے بیٹے کو قمیص دی تاکہ وہ اپنے باپ کو اس میں کفنائیں۔

باب المشی امام الجنازۃ

جنازہ کے دائیں بائیں آگے پیچھے ہر جانب چلنا بالاتفاق جائز ہے لیکن افضلیت کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک مطلقاً جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔

امام شافعی کے نزدیک مطلقاً جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے۔ امام مالک اور امام احمد کے

ز نزدیک پیدل چلنے والے کیلئے جنازہ کے آگے چلنا اور سوار کیلئے جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کی دلیل: عن مغیرۃ بن شعبۃ أن النبی ﷺ قال: الراكب

خلف الجنازۃ والماشی (پیدل چلنے والا) حیث یشاء منها، (۱)

امام شافعی کی دلیل: عن مسلم عن أبيه قال رأیت النبی ﷺ وأبا بکر

وعمر یمشون امام الجنازۃ (۲)۔

ابو حنیفہ کی دلیل: عن برا بن عازب قال أمرنا النبی ﷺ بسبع ونہانا

بسبع أمرنا بإتباع الجنائز الخ۔ (البخاری فی الجنائز ۱۲۳۹، مسلم فی اللباس

والزینۃ) اس کے علاوہ اور متعدد احادیث و آثار ہیں جس سے ابو حنیفہ کے مذہب کی ترجیح ہوتی ہے

(۱) أخرجه ترمذی ۱۰۳۱، نسائی ۱۹۳۸، ابوداؤد ۳۱۸۰، ابن ماجہ ۴۸۱ (۲) ترمذی

۱۰۰۷، ابن ماجہ ۱۴۲۸، ابوداؤد ۱۳۷۹۔

اور جس حدیث سے مالکؒ و احمدؒ نے استدلال کیا ہے وہ ہمارے خلاف نہیں ہے۔ کیونکہ اسی میں الماشی حیث یشل منہاند کور ہے اور ہم نے دیگر روایت سے الماشی خلف الجنازہ کو ترجیح دی۔

باب صلاة الجنازة للغائب

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ جائز ہے۔

امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ درست نہیں ہے۔

دلیل شوافع و حنابلہ: عن جابرؓ أن رسول الله ﷺ صلى على النجاشي

و كنت في الصف الثاني أو الثالث ، یعنی رسول اللہ ﷺ نے نجاشی پر نماز جنازہ پڑھی اور میں دوسری یا تیسری صف میں تھا۔

حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے اس حدیث کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) نجاشی بادشاہ کی غائبانہ نماز جنازہ اس لئے پڑھی گئی کیونکہ ان پر نماز جنازہ نہیں پڑھی گئی تھی۔

(۲) بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاشی بادشاہ کے جنازہ اور آپ ﷺ کے

درمیان کوئی حجاب نہیں تھا یہاں تک نجاشی کا جنازہ آپ کے سامنے ظاہر ہو گیا تھا۔

(۳) یہ اس نجاشی کی خصوصیت تھی کیونکہ اگر غائبانہ نماز جنازہ مشروع ہوتی تو ایک بڑی

تعداد صحابہ کی جو مدینہ میں وفات پائی تھی ان پر بھی آپ ﷺ نماز جنازہ پڑھتے لیکن آپ ﷺ نے

ان میں سے کسی پر نماز جنازہ نہیں پڑھی۔ اسی لئے حنفیہ کہتے ہیں کہ غائبانہ جنازہ صرف نجاشی اور

معاویہ المزنی کے ساتھ خاص تھی اس کے علاوہ کسی کیلئے مشروع نہیں ہے۔

باب القراءة على الجنازة بفاتحة الكتاب

شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک قراءت فاتحہ نماز جنازہ میں فرض ہے۔

حنفیہ و مالکیہ قراءت فاتحہ کا نماز جنازہ میں قائل نہیں ہے۔

دلیل شوافع اور حنابلہ: عن عباس أن النبی ﷺ صلی بہم علی جنازۃ فکبر، ثم قرأ بأم القرآن، فجہر بہ (۱)۔ یعنی آپ ﷺ انہیں نمازہ جنازہ پڑھائی چنانچہ تکبیر کہی پھر سورۃ فاتحہ پڑھی پس اس کو زور سے پڑھا۔

حنفیہ و مالکیہ کی دلیل: عن نافع أن عبد اللہ بن عمر کان لا یقرأ فی الصلاۃ علی الجنازۃ (الموطا)۔

قراءت فاتحہ جنازہ میں واجب قرار دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ صحابہ کرام سے مختلف عمل منقول ہے بعض صحابہ کرام پڑھتے تھے اور بعض نہیں پڑھتے تھے یہ جواز کی علامت ہے۔ نیز آپ ﷺ نے کہیں اس کی تاکید بھی نہیں کی، زیادہ سے زیادہ بیعت دعاء پڑھی جاسکتی ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کا معمول ہی نہیں تھا۔ ویسے امام شافعی کے کلام سے استنباب معلوم ہوتا ہے چنانچہ وہ ”الام“ میں فرماتے ہیں: وأحب إذا کبر علی الجنازۃ أن یقرأ بأم القرآن بعد التکبیرۃ الأولى یعنی میں پسند کرتا ہوں کہ جب جنازہ پر تکبیر کہی جائے تو تکبیر اولی کے بعد فاتحہ پڑھا جائے لیکن شافعیہ کے نزدیک قراءت فاتحہ جنازہ میں فرض ہے، چنانچہ علامہ نووی لکھتے ہیں: فقراءۃ الفاتحۃ فرض فی صلاۃ الجنازۃ بلا خلاف عندنا، (المجموع ۱۸۸/۵)۔

باب الصلاۃ علی المیت فی المسجد

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک مسجد میں جنازہ کی نماز مکروہ ہے۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ مسجد کے کسی طرح آلودہ

(۱) أخرجه البخاری ۱۳۳۵، ابوداؤد ۳۱۹۸، ترمذی ۱۰۰۷، البیہقی ۳۸، الحاکم

ہونے کا خدشہ نہ ہو۔

شوافع و حنابلہ کی دلیل۔ عن ابی ہریرۃؓ أن النبی ﷺ قال من صلی جنازة فی المسجد فلا شئ (أخرجہ ابوداؤد ۳۱۸۹، البیہقی ۲۰/۴)۔ یعنی جو مسجد میں نماز جنازہ پڑھے تو کوئی بات نہیں۔ نیز حضرت عائشہؓ سے آپ ﷺ کا یہ عمل منقول ہے عن ابی ہریرۃؓ عن رسول اللہ ﷺ علی سہیل بن بیضاء فی المسجد۔ (۱)

حنفیہ و مالکیہ کی دلیل: عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ یہود ایک مرد اور عورت کو آپ ﷺ کے پاس لائے جنہوں نے زنا کیا تھا، آپ ﷺ نے انہیں رجم کا حکم دیا فرجما قریباً من موضع الجنائز عند المسجد (البخاری) یعنی جنازہ پڑھنے کی جگہ کے قریب مسجد کے پاس ان کو رجم کیا گیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کے زمانہ میں نماز جنازہ پڑھنے کیلئے جگہ مخصوص تھی، جو مسجد کے علاوہ تھی۔

شوافع وغیرہ کا حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ سنن ابوداؤد کے بعض روایتوں میں فلا شئ لہ آیا ہے تو اس صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس (مصلی علی الجنازة فی المسجد) کے لئے کوئی چیز (ثواب) نہیں ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث بارش یا آپ ﷺ کے حالت اعتکاف میں ہونے پر محمول ہو سکتی ہے۔

چنانچہ حضرت عائشہؓ نے جب سعد بن ابی وقاصؓ کے جنازہ کو مسجد میں لے جانے کا حکم دیا تاکہ ان کی نماز جنازہ پڑھی جائے فأنکر الناس ذلك علیہا تو لوگوں نے اس سے انکار کر دیا۔ اس سے خوب واضح ہو جاتا ہے کہ محلہ کرام مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ سمجھتے تھے لہذا ان کے پاس کوئی دلیل رہی ہوگی۔

باب الصلاة علی الشہید

اگر حالت جنابت میں شہادت واقع ہوئی ہو تو بالاتفاق اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، لیکن

شہید پر نماز جنازہ کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شہید پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شہید پر جنازہ کی نماز نہیں پڑھی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل۔ عن جابرؓ أن رسول الله ﷺ أمرني قتل أحد بدمهم بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا۔ (۱) یعنی رسول اللہ ﷺ نے احد کے شہداء کو ان کے خون کے ساتھ دفن کا حکم دیا ان پر نماز جنازہ نہیں پڑھی گئی اور نہ ان کو غسل دیا گیا۔ حنفیہ و مالکیہ کے دلائل سب سے پہلے استدلال آیت قرآنی سے ہے ﴿ووصل علیہم ان صلاتک سکن لہم﴾ (سورہ توبہ)۔ یہ آیت مطلق ہے جو شہید و غیر شہید دونوں کو شامل ہوگی۔

(۲) ابوداؤد میں یہ حدیث منقول ہے صلی النبی ﷺ علی قتلی أحد (ابوداؤد)

(۳) عن عقبہ بن عامرؓ أن النبی ﷺ خرج یوما فصلی علی اهل أحد صلاتہ علی المیت۔ (۲) جس حدیث سے شوافع و حنابلہ نے استدلال کیا۔ اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں۔

(۱) ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے خود نماز نہ پڑھی ہو کیونکہ آپ شدید زخمی تھے اور صحابہ نے نماز پڑھی ہو۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت حمزہؓ کے علاوہ کسی پر منفرد نماز نہیں پڑھی بلکہ دس دس شہید پر ایک ساتھ نماز پڑھی اس لئے راوی نے ”فلم یصل علیہم“ روایت کی۔

(۱) البخاری ۱۲۴۷، ابوداؤد ۳۱۳۸، ترمذی ۱۰۳۶، نسائی، ابن ماجہ ۱۵۱۴، البیہقی ۳۴۷۔ (۲) أخرجه البخاری ۱۳۴۴، مسلم ۲۲۹۶، ابوداؤد ۳۲۲۳، البیہقی ۱۴۷۴، الدار قطنی ۸۷/۲

(۳) تیسرا جواب جو سب سے رائج ہے وہ یہ ہے کہ اس وقت شہداء پر نماز جنازہ واجب نہ تھی۔ لیکن بعد میں آپ سے شہداء پر نماز جنازہ پڑھنا ثابت ہے اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ یہ حدیث منسوخ ہے، چنانچہ خروج یوماً فصلی علی اہل أحد صلاتہ علی المیت (البخاری) یہ حدیث اس کے مانع ہونے پر واضح طور پر دلالت کرتی ہے۔ نیز نماز پڑھنا اثبات ہے نہ پڑھنا نفی ہے اور یہاں اثبات کو ترجیح ہوگی۔

باب ماجاء فی الصلاة علی القبر

امام مالک کے نزدیک دفن کے بعد قبر پر نماز جنازہ پڑھنا جائز نہیں ہے چاہے وہ بغیر نماز جنازہ کے دفن کیا گیا ہو۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک جو شخص میت کی نماز جنازہ نہ پڑسکا ہو اس کے لئے قبر پر نماز جنازہ پڑھنا جائز ہے۔ کب تک پڑھ سکتا ہے اس سلسلہ میں شوافع کے یہاں چھ قول ہیں کما قال النووی (المجموع ۲/۵) لیکن رائج یہ ہے کہ ایک مہینہ تک پڑھ سکتا ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک صرف ولی کیلئے اجازت ہے کہ وہ اگر جنازہ میں شریک نہ ہوا ہو تو وہ پڑھ سکتا ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس کے اعضاء کے صحیح و سالم ہوں۔ نہ کا اندازہ ہو، اس کے علاوہ حنفیوں کے نزدیک جواز کی کوئی صورت نہیں۔

حنفی کی دلیل۔ عن أنس بن مالك أن النبی ﷺ نہی أن یصلی علی الجنائز بین القبور، (مجمع الزوائد)، یعنی آپ ﷺ نے قبروں کے درمیان جنازہ کی نماز پڑھنے سے منع کیا۔ جب قبروں کے درمیان نماز پڑھنا جائز نہیں تو قبر پر بدرجہ اولیٰ پڑھنا جائز نہ ہوگا۔ نیز امت کا تعامل ہمارے مذہب پر دال ہے کہ کسی نے آنحضرت ﷺ کے روزہ اقدس پر نماز جنازہ نہیں پڑھی۔

شوافع و حنابلہ کی دلیل۔ من رأی النبی ﷺ رأی قبراً منتبلاً نصف

أصحابه فصلی علیہ (البخاری ومسلم وترمذی ۱۰۴۰)۔ یعنی جو شخص نبی ﷺ کو دیکھ کر کہ نبی ﷺ نے کوئی دور دراز تھا قبر دیکھی۔ (تو وہ دیکھتا) کہ نبی ﷺ اپنے صحابہ کی صف بندی کر کے اس کی نماز جنازہ پڑھتے۔ لیکن حنفیہ کہتے ہیں یہ آپ ﷺ کی خصوصیت ہے اس لئے کہ آپ تمام مؤمنین کے ولی ہیں چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا انا اولی بکل مؤمن، (ابوداؤد کتاب البیوع ۳۲۴۲)

باب ماجاء فی شکل القبر

۱۔ اشافعیؒ کے نزدیک قبر کو مسطح و مربع بنانا افضل ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قبر کو گول بنانا افضل ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل۔ عن ابی وائل أن علیاً قال لأبی الھیاج الأسدی: أبعثک علی ما بعثنی النبی ﷺ: أن لاتدع قبراً مشرفاً إلا سویتہ، (۱)، یعنی حضرت علیؓ نے ابوالھیاج الاسدی سے کہا کہ میں تجھ کو اس کام پر بھیجتا ہوں جس پر آپ ﷺ نے مجھے بھیجا تھا وہ یہ ہے کہ تو بلند قبر کو برابر کر کے ہی چھوڑے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن سفیان التمار قال: رأیت قبر النبی ﷺ مسنماً (أخرجہ البخاری والبیہقی) یعنی میں نے آپ ﷺ کی قبر اونٹ کے گولان کی طرح بلند دیکھی۔ نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں ابوبکرؓ و عمرؓ کی قبر کے بارے میں بھی ”مسمرۃ“ کا ذکر ہے، جمہور کا مذہب انتہائی رائج ہے اسی وجہ سے بہت سے شوافع نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں: وهو قول ابی حنیفہ ومالك واحمد والمزنی والکلبی من الشافعية. (من حاشیة شرح المہذب ۲۵۹/۵)۔

باب زیارة القبور للنساء

مورتوں کیلئے زیارت قبور مالکیہ و شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مطلقاً ممنوع ہے چاہے یوزمی ہو یا جوان، چاہے کسی طرح کے جہالت یا خرافات یا فتنے وغیرہ کا خوف ہو یا نہ ہو۔

ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک روایت مکروہ کی ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک اگر فتنے وغیرہ کا خوف نہ ہو تو بلا کراہت جائز ہے کما قال السر خسی والأصح عندنا أن الرخصة ثابتة فی حق الرجال والنساء جميعاً (المبسوط)۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ اعن زوارات القبور (مترمذی ۱۰۶۵۰ ابن ماجہ)۔ یعنی آپ ﷺ نے قبر کی زیارت کرنے والیوں پر لعنت کی ہے۔ حنفیہ کی دلیل: حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ انھوں نے آپ ﷺ سے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول میں ان سے (مردوں) کیا کہوں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا قولی السلام علیکم أهل الدیار من المؤمنین والمسلمین الخ، یعنی حضرت عائشہؓ نے آپ ﷺ سے زیارت قبور کے وقت کیا کلمات کہیں اس کے بارے میں استفسار کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا ”تولی السلام“ اٹخ جو عورتوں کے قبر کی زیارت کے جواز پر دال ہے۔

نیز حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ ایک عورت کے پاس سے گذرے جو قبر کے پاس رو رہی تھی تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا، اتقی اللہ واصبری عند الصدمة الأولى، لیکن زیارت سے کسی طرح منع نہیں کیا۔

نیز حضرت عائشہؓ کا اپنے بھائی عبدالرحمان بن ابی بکرؓ کی قبر پر آنے کا پھر چند شعر کہنے کا واقعہ مشہور ہے، جو عورتوں کے زیارت قبور کے جواز کو بتلاتا ہے۔ (ترمذی باب فی زیارة القبور للنساء) جس حدیث سے شافعیہ و حنابلہ نے استدلال کیا ہے وہ ابتداء اسلام کے زمانہ کا واقعہ ہے کیونکہ اس وقت اسلام راسخ نہ ہونے کی وجہ سے قبر کو بتوں کی عبادت کا بدل سمجھنے کا خطرہ تھا۔

باب رفع الیدین علی الجنائزۃ

نماز جنازہ میں پہلی تکبیر میں بالاتفاق دونوں ہاتھ اٹھائے جائیں گے۔ لیکن بقیہ تکبیرات میں امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ کے نزدیک ہاتھ نہیں اٹھائے جائیں گے۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک بقیہ تکبیرات میں بھی ہاتھ اٹھائے جائیں گے۔
دلیل امام شافعیؒ و احمدؒ: عن ابن عمرؓ أن النبی ﷺ إذا صلى على الجنائزۃ رفع یدیه فی کل تکبیرۃ، (الدارقطنی ۷۵/۲) یعنی نبی کریم ﷺ جب جنازہ پڑھا
زپڑھتے تو ہر تکبیر میں اپنے دونوں ہاتھ اٹھاتے۔

حنفیہ مالکیہ کی دلیل: عن اُبی ہریرۃؓ کان رسول ﷺ إذا صلى على الجنائزۃ رفع یدیه فی اول تکبیرۃ (ترمذی ۱۰۸۷) حضرت ابن عباسؓ سے یہی حدیث مروی ہے لیکن اس میں ”ثم لا یعود“ کا اضافہ ہے۔ (الدارقطنی ۷۵/۲۔)

نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، ترفع الأیدی فی سبع مواطن، افتتاح الصلاة الخ، اس میں افتتاح الصلاة، استقبال البيت، الصفا والمروة، الموقوفین کا ذکر ہے لیکن اس میں بھی نماز جنازہ یا درمیان صلاة کہیں ہاتھ اٹھانے کا ذکر نہیں ہے۔ نیز ابن عمرؓ حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ کا اثر حنفیہ کے مذہب کی تائید کرتا ہے۔ واضح رہے کہ یہ اختلاف صرف افضلیت کا ہے ورنہ جائز دونوں فریقین کے نزدیک دونوں طریقے ہیں اور فریقین میں سے کسی کے پاس صحیح و مرتع حدیث نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆☆

☆☆☆

کتاب النکاح

باب ماجاء لانکاح الابولی

عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے یا نہیں؟۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر عورت آزاد اور عاقلہ ہو تو اپنا نکاح خود کر سکتی ہے، ولی کا ہونا ضروری نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عورت کے ایجاب و قبول سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے، بلکہ ولی کا ہونا ضروری ہے چاہے عورت صغیرہ ہو یا کبیرہ، شبیہ ہو یا عاقلہ، یا مجنونہ، ہر حال میں ولی کا ہونا ضروری ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن ابی موسیٰ قال: قال رسول اللہ ﷺ: لانکاح الا بولی" (۱)

(۲) عن عائشہ أن رسول اللہ ﷺ قال: "أیما امرأة نکحت بغير إذن ولیها فنکاحها باطل الخ" (۲)

(۳) وانکحوا الا یمی منکم (النور ۳۲)۔ اس آیت میں اولیاء کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ غیر شادی شدہ کا نکاح کریں، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ آیامی اُمیم کی جمع ہے، جس کے معنی من لا زوج لہ کے ہیں اور زوج کا اطلاق مرد و عورت دونوں پر ہوتا ہے۔ تو اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ مرد و عورت دونوں کا نکاح ولی کو کرنا چاہئے۔ لیکن مرد کو خود اپنا نکاح کرنے کی اجازت ہے تو عورت کو بھی اجازت ہوگی، یہ امر استحبابی ہے نہ کی وجوبی۔

(۱) ترمذی ۱۱۰۱ ابوداؤد ۲۰۸۵ ابن ماجہ ۸۱۸۱ الدارمی ۱۳۷/۲ احمد ۴/۳۹۴ الحاکم

(۲) ترمذی ۱۱۰۲ ابن ماجہ ۱۸۷۹ ابوداؤد ۲۰۸۳۔

حنفی کی دلیل: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُفْنِ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضَلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ (البقرة ۲۳۲)۔ یعنی جب تم عورتوں کو طلاق دے دو پس وہ اپنے وقت کو بچ جائیں تو ان کو اپنے شوہروں سے نکاح کرنے سے نہ روکو۔ یہ آیت صراحتاً اس بات پر دال ہے کہ عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے۔

(۲) ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ (البقرة ۲۳۰)۔ پس وہ عورت کو طلاق دے دے تو وہ اس کے بعد اس کے لیے حلال نہیں ہے یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لے۔ اس آیت سے بھی یہ واضح ہوتا ہے کہ عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے۔

(۳) عن ابن عباس أن النبی ﷺ قال: الأیم أحق بنفسها من ولیها۔ (۱) یعنی بے شوہر کی عورت اپنے آپ کا زیادہ حقدار ہے، اپنے ولی سے۔ یہ حدیث بھی حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔

(۴) نیز حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبد الرحمن کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کیا تھا جو اسکے جواز پر دال ہے۔

جس حدیث سے جمہور نے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ لانکاح الابولی میں ”لا“ سے لائق کمال مراد ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت فنکاحہا باطل سے مراد یہ ہے کہ اس طرح کا نکاح بے ثبات ہوتا ہے مستقبل میں خلفشار کا خدشہ رہتا ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ اس حدیث کی راوی ہیں اور ان کا عمل اس کے خلاف ہے جس سے ہمارے تاویل کو تقویت ہوتی ہے کہ اس حدیث میں ”لا“ لائق کمال کیلئے ہے اگر لاحرمت کیلئے ہوتا تو حضرت عائشہؓ جو اس حدیث کی راوی ہیں اس کے خلاف کیسے عمل کر سکتی تھیں۔ انظر للتفصیل المزیّد المجموع ۱۷/۳۰۶۔

(۱) أخرجه مسلم ۱۴۲۱، ابو داؤد ۲۰۹۸، ترمذی ۱۱۰۱، مالک ۵۲۴، ابن ماجہ

۱۸۷، الدارمی ۱۳۸، احمد ۲۸۱۔

باب فی استثمار البکر والثیب

اس باب کے تحت ولایت اجبار (یعنی لڑکی کی اجازت کے بغیر نکاح کرنا) کا مسئلہ آتا ہے۔ اس کے بارے میں مشہور اختلاف ہے کہ ولی کو ولایت اجبار کس پر ہے؟ یعنی کس عورت کا ولی بغیر اس کی اجازت کے نکاح کر سکتا ہے؟۔

امام شافعیؒ اور ایک روایت امام محمدؒ کی یہ ہے کہ ولی کو باکرہ پر ولایت اجبار حاصل ہے اور ثیبہ پر ولایت اجبار حاصل نہیں ہے (یعنی ولی باکرہ کا نکاح بغیر اس کی اجازت کے کر سکتا ہے لیکن ثیبہ کا نہیں کر سکتا) یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت اجبار کا دار و مدار ثیبہ پر ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ولی کو ولایت اجبار کا حق صغیرہ پر ہے نہ کہ کبیرہ بالغہ پر یعنی حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ولایت اجبار کا دار و مدار صغیرہ کبیرہ پر ہے۔

دلیل شافعی: عن ابن عباس ان رسول الله قال: الأيم أحق بنفسها

من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها (قد سبق تخریجہ) یعنی ثیبہ اپنے آپ کا اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے اور باکرہ اس کے بارے میں اس سے اجازت لی جائے گی اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ”الایم“ سے مراد ثیبہ ہے کیونکہ اس کا ذکر ”البکر“ کے بالمقابل ہے چنانچہ اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ ثیبہ اپنے نکاح کا اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے اور باکرہ اپنے نفس کا اپنے ولی سے زیادہ حقدار نہیں ہے بلکہ اس کا ولی اس (باکرہ) کا اس سے زیادہ حقدار ہے۔ لہذا ولی کو ولایت اجبار باکرہ پر حاصل ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کی دلیل: حدیث مذکور کے علاوہ دوسرے احادیث سے استدلال

کرتے ہیں، امام شافعیؒ حدیث مذکور کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں باکرہ کا طریقہ اجازت بتایا گیا ہے لہذا اگر اس سے اجازت لی جائے اور وہ خاموش رہے تو یہ بھی اجازت ہوگی، لہذا اس حدیث سے

باکرہ پر ولی کا ولایت و اجبار ثابت کرنا صحیح نہیں ہے۔

دوسری دلیل: عن ابن عباس أن جاریة بکرا أنت النبی ﷺ فذکرت أن أباهما زوجها وهی کارهة فخيرها النبی ﷺ (۱) یعنی ایک باکرہ لڑکی آپ ﷺ کے پاس آئی اور بتایا کہ اس کے باپ نے اس کا نکاح کر دیا حالانکہ وہ اس کو ناپسند کرتی ہے تو آپ ﷺ نے اس کو اختیار دے دیا۔ یہ حدیث حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے کہ ولایت اجبار کا دار و مدار بکر پر نہیں ہے اگر ولی کو باکرہ پر ولایت اجبار ہوتا تو آپ ﷺ اس لڑکی کو اختیار نہ دیتے۔

باب ما جاء فی مهر النساء

مہر کی مقدار کے بارے میں ائمہ کے تقریباً سات اقوال ہیں (دیکھئے عارضۃ الاحوذی ۳۶۳) ہم مشہور مذاہب رقمطراز کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار متعین نہیں ہر وہ چیز جو مال ہو اور بیع میں ثمن بن سکتی ہو وہ نکاح میں مہر بن سکتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقل مہر دس درہم یا ایک دینار ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک اقل مہر ربع دینار یا تین درہم ہے۔ وہ اس کو قطع ید السارق پر قیاس کرتے ہیں کیوں کہ وہاں بھی ان کے نزدیک سارق کا ہاتھ کم سے کم ربع دینار کے عوض میں کاٹا جاتا ہے اور یہاں اس کے بدلے میں ایک عضو (ملک بضعہ) کی ملکیت حاصل ہوتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ نص کی موجودگی میں قیاس درست نہیں ہے کمائیاتی۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کی دلیل: عن عامر بن ربیعۃ أن امرأة من بنی فزارۃ تزوجت علی نعلین فقال رسول ﷺ: أَرْضِیتَ من نفسك ومالك بنعلین؟ قالت: نعم قال: فأجازہ، یعنی قبیلہ بنی فزارہ کی ایک عورت نے نعلین پر شادی کی تو رسول اللہ

ﷺ نے کہا تو اپنے آپ سے راضی ہے حالانکہ تیرا مال دو چیل ہے؟ تو اس عورت نے کہا ہاں تو آپ ﷺ نے اس کو اجازت دے دی۔

حنفیہ کی دلیل: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي
ازواجہم﴾ یعنی ہم نے جان لیا جو ہم نے مقرر کیا ان پر ان کے بیویوں کے حق میں۔ اس سے
 یہ معلوم ہوتا ہے کہ مہر کی کوئی مقدار متعین ہے تبھی تو اللہ نے فرمایا: ”ما فرضنا“ (جو ہم نے مقرر
 کیا ہے) لیکن وہ مقدار کیا ہے؟ تو اس مجمل آیت کی تفسیر حضرت جابرؓ کی روایت ہے۔ قال:
قال رسول الله ﷺ: لا ينكح النساء إلا كفو أو لا يزوجهن إلا الأولياء، ولا مہر
دون عشرة دراهم، (البیہقی ۲۴۰/۷ دارقطنی ۲۴۵/۳)۔ یعنی عورتیں نکاح نہ کریں مگر
 کفو میں، انکی شادی نہ کریں مگر اولیاء اور دس درہم سے کم کوئی مہر نہیں ہے۔ اس سے مہر کی متعین
 مقدار کا ثبوت ہوتا ہے۔ جائنہن سے اس کے علاوہ متعدد احادیث پیش کی گئی ہیں لیکن شوافع کی
 تمام احادیث کو حنفیہ مہر معجل پر محمول کرتے ہیں، یعنی فوری طور پر تھوڑی سی مقدار مہر ادا کر دی اور
 باقی مہر بعد میں ادا کی ہو جو جمہور نے فوری طور پر ادا کی ہوئی مہر کو کل مہر سمجھ لیا۔ تفصیل کے لئے
 دیکھئے (فتح القدیر ۲۰۷/۳ المغنی ۶۸۰/۶)

باب المہر من تعلیم القرآن

امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیم قرآن کو مہر بنانا جائز ہے۔ جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے۔
 امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت سہل بن سعد الساعدیؓ کی طویل حدیث ہے، فقال
 رسول الله ﷺ هل معك من القرآن شيء؟ قال سورة كذا سورة كذا فقال
 رسول الله ﷺ زوجتكما بما معك من القرآن (۱) یعنی میں نے تم دونوں کا نکاح

(۱) البخاری ۲۳۱۰/۲ ابوداؤد ۲۱۱۱/۲ ترمذی ۱۱۱۴/۲ مسلم ۱۴۲۵/۲ مالک

۲۶۶/۲ الشافعی فی المسند ۷/۲ البیہقی ۳۳۶/۲

قرآن کے عوض کر دیا یعنی تم کو جو سورتیں یاد ہیں اس عورت کو سکھاؤ یہی اس کا مہر ہے۔
 جمہور کی دلیل۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ **أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَدَّ أَنْ تَبْتَغُوا**
بِأَمْوَالِكُمْ، یعنی جو عورتیں تمہارے لیے اس کے علاوہ حلال ہیں ان کو اپنے مالوں کے ذریعہ
 تلاشو۔ یہاں ابتغا بالمال کا ذکر ہے اور قرآن مال نہیں لہذا تعلیم قرآن کو مہر نہیں بنایا جاسکتا ہے
 کیونکہ وہ مال نہیں ہے۔

باب نکاح الأمة بعد عتقها

امام احمدؒ کے نزدیک عتق کو مہر بنا صحیح ہے۔ یعنی کوئی شخص اپنی باندی کو آزاد کر دے
 اور عتق کو مہر بنا کر اس سے شادی کرے یہ امام احمدؒ کے نزدیک درست ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک درست نہیں ہے۔ کما قال المغنی لم یحکم بصحة
 النکاح وهو قول ابی حنیفۃ ومالک والشافعی۔ (المغنی ۲/۵۲۸)، امام ترمذی
 نے امام شافعیؒ کا مذہب امام احمدؒ کے مطابق بیان کیا ہے جس کی علامہ ابن حجر اور دیگر شوافع نے
 نفی کی ہے۔

امام احمدؒ کے دلیل: عن أنس بن مالک أن رسول الله ﷺ أعتق صفيّة
 وجعل عتقها صداقها؛ (۱) یعنی آپ ﷺ نے صفیہ کو آزاد کیا اور ان کی آزادی کو مہر بنایا۔
 جمہور کہتے ہیں کہ یہ آپ ﷺ کے ساتھ خاص تھا۔ نیز یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ
 آپ ﷺ نے عوض مقرر کر کے آزاد کیا ہو اور پھر عوض کو مہر بنا دیا ہو اور اس میں کسی کے نزدیک کوئی
 حرج نہیں ہے۔ (انظر المجموع ج ۱۸ ص ۱۶)۔

(۱) بخاری ۲۰۰۸/۴۰۸۶، مسلم ۵۱۶۹، ترمذی ۱۱۱۰ ابوداؤد ۲۰۰۴ احمد

باب ماجاء فی المحلل

المحلل (حلالہ کرنے والا) والمحلل لہ (جس کے لئے حلالہ کیا جائے) کسی مطلقہ عورت کے ساتھ بشرط التحلیل حلالہ کرنا، (یعنی اس شرط کے ساتھ مطلقہ سے نکاح کرنا کہ نکاح کے بعد اس کو طلاق دے دے گا تا کہ وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہو جائے) بالاتفاق ناجائز ہے بلکہ اگر شرط نہ لگائی بلکہ نیت کئے رہا کہ نکاح کے بعد اس کو طلاق دیدیگا تو امام احمد و مالک کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز ہے اور امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے لیکن امام شافعی کے یہاں کراہت ہے۔

دلیل مالک و احمد عن علی قال: لعن رسول اللہ ﷺ المحلل والمحلل لہ. (۱)
حنفیہ کا استدلال حتی تنکح زوجا غیرہ سے ہے کہ اس میں دوسرے شوہر سے مطلق نکاح کی اجازت ہے خواہ شرط تحلیل کے ساتھ ہو یا بغیر شرط تحلیل کے ہو اگر شرط تحلیل کے ساتھ ہوگا تو لعنت کا مستحق ہوگا اور اگر طلاق کی نیت دل میں ہو تو کوئی حرج نہیں۔

باب ماجاء فی الشرط عند النکاح

عقد نکاح کے وقت اگر مقتضاء عقد کے مطابق شرط لگائی جائے تو بالاتفاق جائز ہے، جیسے نفقہ سکنی وغیرہ، اور اگر شرائط مقتضاء عقد کے خلاف ہوں تو شرط باطل ہو جائے گی اور نکاح صحیح ہو جائے گا جیسے عدم انفاق اور عدم سکنی کی شرط۔ اور اگر ان دونوں قسموں کے علاوہ کوئی اور شرط لگاتا ہے جو صرف مباح ہو (مقتضاء عقد کے خلاف نہ ہو) جیسے دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط، یا اپنے باپ کے گھر پر رہنے کی شرط یا اس قسم کی شرط کو پورا کرنا امام احمد کے نزدیک واجب ہے اگر شوہر شرائط پورے نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شرائط کی اس تیسری قسم کو پورا کرنا قضاء ضروری نہیں البتہ دلائل ضروری ہے اور بعضوں نے امام شافعی کا مذہب امام احمد کے مطابق ذکر کیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔
(المغنی ۵۴۹/۲۔)

دلیل امام احمد۔ عن عقبہ بن عامر الجہنی قال رسول اللہ ﷺ إن أحق الشروط أن يوفى بها ما استحللتم به الفروج (۱)۔ یعنی وہ شروط پورا کئے جانے کے زیادہ لائق ہیں جس کے ذریعہ تم نے شرم گاہوں کو حلال کیا ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ صرف شرائط پورا کرنے کا حکم ہے لیکن شرائط پورا نہ کرنے کی صورت میں عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق ہے یا نہیں اس سے حدیث ساکت ہے لہذا اس سے عورت کو نکاح فسخ کرانے کے حق ہونے پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

باب الرجل یسلم وعندہ عشر نسوة

اگر کوئی شخص اسلام لایا اور اس کے پاس دس بیویاں ہوں تو جمہور کے نزدیک اس کو اس میں سے چار جس کو چاہے انتخاب کرے باقی کو چھوڑ دے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک شروع میں جن چار عورتوں سے نکاح کیا تھا وہ باقی رہیں گی اور باقی خود بخود مطلقہ ہو جائیں گی اس کو اختیار کا کوئی حق نہیں۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عمر أن غیلان بن سلمة الثقفی أسلم وله عشر نسوة فی الجاهلیة فأسلمن معه فأمره النبی ﷺ أن یتخیر أربعاً منهن (۲) یعنی غیلان بن سلمہ نے اسلام قبول کیا اور زمانہ جاہلیت میں ان کی دس بیویاں تھیں وہ بھی ان

(۱) البخاری، مسلم، ترمذی (۱۱۵۲) (۲) أخرجه، ترمذی ۱۲۲۸ ابن ماجہ ۱۹۵۳، البیہقی ۱۸۶/۷ عبد الرزاق ۱۲۶۲۱، الداء، قطنی ۲۷۰/۳ احمد ۱۴/۲، الحاكم ۱۹۲/۲ الشافعی فی مسند ۱۶/۲۔

کے ساتھ اسلام لائیں تو آپ ﷺ نے ان کو ان میں سے چار کے انتخاب کرنے کا حکم دیا۔
ابو حنیفہ کا مذہب قیاسی ہے ممکن ہے کہ یہ حدیث امام ابو حنیفہ تک نہ پہنچی ہو چنانچہ
حنفیہ میں سے امام محمد کا مذہب ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے۔

باب القسمہ للبکرة والثیبة

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نکاح کرنے والا انہی بیوی کے پاس اگر وہ باکرہ ہو تو سات دن
اور اگر ثیبہ ہو تو تین دن ٹھہر سکتا ہے اور یہ مدت باری سے خارج ہوگی۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک باری سے خارج نہیں ہوگی بلکہ باری میں محسوب ہوگی۔
ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن أبی قلابہ عن أنس بن مالك قال: السنة إذا تزوج
الرجل البکر علی امرأته أقام عندها سبعة أيام إذا تزوج الثیب علی امرأته أقام
عندها ثلاثاً. (۱) یعنی جب آدمی کنواری سے نکاح کرے اپنے پاس بیوی ہونے کے باوجود
تو اس کے پاس سات دن اقامت کرے اور جب ثیبہ سے نکاح کرے اپنی بیوی پر تو اس کے
پاس تین دن اقامت کرے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل: عن ابی ہریرۃ عن النبی ﷺ قال إذا کان عند
الرجل امرأتان فلم يعدل بینہما جاء یوم القیامة وشقه ساقط (۲)۔ یعنی جب
آدمی کے پاس دو بیویاں ہوں اور وہ ان دونوں کے درمیان انصاف نہ کرے تو وہ قیامت کے دن
اس حال میں آئے گا کہ اس کا ایک حصہ گرا ہوگا۔

حنفیہ ائمہ ثلاثہ کی حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس میں باکرہ کے لئے سات دن اور

(۱) البخاری ۵۲۱۳، مسلم ۱۴۶۱، ترمذی ۱۱۳۹، ابوداؤد ۲۱۲۴، ابن ماجہ ۱۹۱۶

عبدالرزاق ۱۰۶۴۲، البیہقی ۳۰۲، (۲) ترمذی ۱۱۴۱، ابوداؤد ۲۱۳۳، ابن ماجہ

۱۹۶۹، الدارمی ۴۳، احمد ۴۸۱، الحاکم ۱۸۶، ۲۔

ثیبہ کے لئے تین دن مذکور ہے لیکن بعد میں اس کا حساب لگایا جائے گا یا نہیں؟ اس سلسلے میں حدیث ساکت ہے لیکن آپ ﷺ نے عدل کا حکم دیا ہے لہذا بعد میں کمی زیادتی کا حساب لگایا جائے گا کیونکہ دو بیویوں کے مابین انصاف کا حکم قرآن سے بھی ثابت ہے (دیکھئے سورۃ نساء آیت ۱۲۹، فان خفتم الخ۔)

باب فی الزوجین یسلم احدهما

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں میاں بیوی مشرک میں سے اگر کوئی ایک اسلام قبول کر لے تو دوسرے پر اسلام پیش کیا جائیگا اگر قبول کر لے تو نکاح باقی رہے گا، اور اگر دوسرا قبول نہ کرے تو نکاح خود بخود فسخ ہو جائے گا۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے اگر قبل الدخول ان میں سے کوئی ایک اسلام قبول کر لے تو نکاح فسخ ہو جائے گا اور اگر بعد الدخول اسلام قبول کرے تو یہ عدت پر موقوف ہے اگر دوسرا عدت کے ختم ہونے سے قبل اسلام قبول کر لے تو نکاح باقی رہے گا ورنہ فسخ ہو جائیگا۔

امام مالکؒ کے نزدیک اس میں دو صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ اگر بیوی پہلے اسلام قبول کر لے اگر قبل الدخول ہو تو نکاح فسخ ہو جائے گا اور اگر بعد الدخول ان میں سے ایک اسلام قبول کر لے تو وہ انقضاء عدت پر موقوف ہوگا، یعنی اگر شوہر عدت پوری ہونے سے پہلے اسلام قبول کر لے تو دونوں کا نکاح باقی رہے گا، ورنہ نہیں۔ دوسری صورت اگر شوہر پہلے اسلام قبول کرے تو عورت کو اسلام قبول کرنے کی پیش کش کی جائے گی اگر قبول کر لے تو کوئی حرج نہیں اور اگر نہ قبول کرے تو نکاح فسخ ہو جائیگا، یعنی وہ پہلی صورت میں امام شافعیؒ کے ساتھ اور دوسری صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں۔

امام شافعیؒ و احمدؒ کی دلیل وہ روایات ہیں جس میں ایک عرصہ کے بعد دوسرے فرد کے اسلام قبول کرنے کی وجہ سے نکاح جدید کا حکم دیا گیا ہے۔

شوافع کہتے ہیں کہ یہ نکاح جدید عورت کے عدت کے ختم ہونے کے بعد اسلام لانے کی وجہ سے تھا جیسے عمر بن شعیب کی روایت ہے أن رسول اللہ ﷺ ردابنتہ زینب علی اہی العاص بن الربیع بمرہر جدید و نکاح جدید، (ترمذی ۱۱۰۱)۔ اور بعض روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نکاح اول کے چھ سال بعد واقع ہوا۔

حنفیہ کی دلیل: حضرت عمر کا مغل ہے کہ ایک نصرانی عورت نے اسلام قبول کر لیا، تو عمرؓ نے اسکے شوہر سے کہا لتسلمن أو لأفرق بینكما قال الزوج النصرانی: لا تحدث العرب إني أسلمت من أجل بضع امرأة، یعنی تو اسلام قبول کر لے ورنہ میں تم دونوں کے درمیان تفریق کر دوں گا تو نصرانی نے کہا کہیں عرب نہ کہیں کہ میں نے ایک عورت کے بضع کی وجہ سے اسلام قبول کیا ففرق بینہما عمر۔ (زاد المعاد ج ۵ ص ۱۳) اور جس حدیث سے شوافع نے استدلال کیا ہے اس سے استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ بعض روایتوں میں اس کے برعکس آیا ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: رد رسول اللہ ﷺ ابنتہ زینب علی اہی العاص بن الربیع بعد ست سنین بالنکاح الأول ولم يحدث نکاحاً۔ (ترمذی ۱۱۰۲)۔ اس حدیث سے صراحۃً ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے زینب کو ابوالعاص سے پہلے نکاح ہی کی وجہ سے ان کے سپرد کر دیا اور نکاح کو نیا نہیں کیا۔ جس حدیث سے شوافع نے استدلال کیا اس کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں فی اسنادہ مقال یعنی اس کی سند میں کلام ہے۔

باب الرجل یتزوج المرأة ثم یموت قبل أن یفرض مہر المہر

اگر شوہر قبل الدخول مہر متعین کئے بغیر مر جائے تو جمہور کے نزدیک عورت اس صورت

میں پورے مہر مثل کی مستحق ہوگی۔

امام مالکؒ کے نزدیک ایسی صورت میں کچھ واجب نہ ہوگا امام شافعیؒ کا قول قدیم یہی ہے قول جدید جمہور کے مطابق ہے۔ چونکہ امام مالکؒ کی دلیل محض قیاس ہے اور جمہور کے پاس دلیل ابن مسعود کا اثر ہے اسلئے امام مالکؒ کا قول صحیح نہیں ہے۔

دلیل جمہور: عن ابن مسعودؓ سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقها ولم يدخل بها حتى مات فقال ابن مسعود لها صداق نساءها (۱)۔ یعنی عبداللہ بن مسعود سے ایسے آدمی کے بارے میں پوچھا گیا جس نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس کو مہر نہیں دیا اور وہ اس پر دخول نہیں کیا تھا کہ مر گیا تو ابن مسعود نے فرمایا اس کے لئے (خاندان کی) عورتوں کے مہر کے مثل ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

☆☆☆

(۱) ترمذی ۱۱۴۵، ابوداؤد ۲۱۱۴، ابن ماجہ ۱۸۹۱، البیہقی ۲۴۵۷، الحاکم

۱۸۰۹۸، عبدالرزاق ۱۸۰۹۸

کتاب الرضاع

الرضاع بفتح الراء وكسرها والرضاعة بفتح الراء وكسرها لغة اسم
لمص الثدي وشرب لبنه.

باب لا تحرم المصاة ولا مصتان

حرمت رضاعت کتنی مقدار سے ثابت ہوتی ہے؟۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حرمت رضاعت ہر مقدار سے ثابت ہو جاتی ہے چاہے ایک یا دو
قطرہ ہی کیوں نہ ہو۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت رضاعت کم از کم پانچ مرتبہ مختلف اوقات میں دودھ
پلانے سے ثابت ہوتی ہے امام احمدؒ کی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن عائشةؓ قالت: أنزل في القرآن عشر رضعات
معلومات فنسخ من ذلك خمس، وصار إلى خمس رضعات معلومات فنوفى
رسول الله ﷺ والامر على ذلك (ترمذی، مسلم)۔ یعنی قرآن میں ”عشر رضعات“
معلومات“ نازل ہوا تھا لیکن اس کو پانچ سے منسوخ کر دیا گیا اور پانچ متعین مرتبہ دودھ پلانا مقرر
ہو گیا چنانچہ آپ ﷺ کی وفات ہو گئی اور حکم اسی پر ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کی دلیل: سب سے پہلی دلیل آیت قرآنی ہے، ﴿وأمهتکم
اللسی أرضعنکم﴾ (النساء ۲۳) اس آیت میں قلیل و کثیر کی کوئی تعیین نہیں ہے بلکہ مطلقاً
رضاعت سے حرمت مستفاد ہو رہی ہے۔ نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے عن عائشة أن النبی
ﷺ قال یحرم من الرضاع ما یحرم من الولادة (سنن نسائی) اور بعض روایات
میں الولادة کے بجائے النسب مذکور ہے، یعنی جس طرح ولادت کی وجہ سے اس بچہ کا اپنے بہن

سے یا اپنے ماں سے یا نانی سے نکاح درست نہیں ہو سکتا اسی طرح اس بچہ کو دودھ پلانے والی اس کے ماں کے حکم میں ہوگی اور اس کے بیٹے اور بیٹیاں اس کے بھائی اور بہن کے حکم میں ہوں گے جن سے نکاح ہرگز ہرگز درست نہ ہوگا۔ اس آیت میں بھی مطلق رضاعت کو حرام قرار دیا گیا قلیل و کثیر کی کوئی تعیین نہیں ہے۔

إن علیاً وابن مسعود ۛا قولا ینحرمان من الرضاع ما یحرم من النسب قلیله وکثیره (نسائی)۔

امام شافعیؒ کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم منسوخ ہے چنانچہ ابن عباس کے ساتھ لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان کا ذکر کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا قد کان ذلک فالیوم فالرضعة الواحدة تحرم، یعنی یہ پہلے تھا لیکن اب ایک مرتبہ دودھ پینے سے حرمت ہو جائے گی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ کو تنخ کا علم نہ رہا ہو۔

باب شهادة المرأة الواحدة فی الرضاع

حرمت رضاعت کے ثبوت کیلئے امام احمدؒ کے نزدیک ایک عورت کی شہادت کافی ہے امام مالک کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت ضروری ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک چار عورتوں کی شہادت ضروری ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نصاب شہادت یعنی دو مرد یا ایک مرد و دو عورت ہونا ضروری ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل عقبہ بن الحارثؓ سے مروی ہے کہ میں نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر ایک کالی عورت ہمارے پاس آئی اور کہا اِنْسِیْ قَدْ اَرْضَعْتُکُمْ۔ یعنی میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، تو میں آپ ﷺ کے پاس آیا اور بتایا کہ میں نے فلاں بنت فلاں سے نکاح کیا لیکن ایک کالی عورت ہمارے پاس آ کر کہہ رہی ہے کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے حالانکہ وہ جھوٹی ہے، عقبہ بن الحارثؓ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے مجھ سے چہرہ پھیر لیا تو میں پھر آپ ﷺ

کے چہرے کے سامنے آکر کہا انہا کا ذبہ تو آپ ﷺ نے کہا کیف بہا وقد زعت أنها قد ارضعتكما دعها عنك۔ (البخاری، ترمذی)۔ یعنی یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ اس کا خیال ہے اس نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے تو اس کو (بیوی) چھوڑ دے۔

امام شافعیؒ اس کو تہمت زنا پر قیاس کرتے ہیں جیسے وہاں چار گواہ کی ضرورت ہے ویسے یہاں بھی چار گواہ کی ضرورت ہوگی۔ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ نصاب شہادت دو مرد ہے یا ایک مرد دو عورت ہے لیکن یہ عورتوں کا معاملہ ہے اس لئے دو عورتوں کی گواہی کافی ہوگی۔

حنفیہ کا استدلال فرمان الہی سے ہے ﴿فإن لم یكونا رجلین فرجل وامراً قان﴾، لہذا یہی نصاب شہادت یہاں بھی ضروری ہے۔ اور جس حدیث سے حنابلہ نے استدلال کیا ہے وہ احتیاط کی بنا پر ہے۔ یا آپ ﷺ پر حقیقت حال منکشف ہو گیا تھا اس لئے آپ نے ایک عورت کی شہادت پر اس کو چھوڑنے کا حکم دیا۔

باب ما جاء فی تحديد الرضاع

أنه ثلاثہ کے نزدیک مدت رضاعت دو سال ہے یعنی بچہ دو سال سے زائد ہونے کے بعد دودھ پئے تو حرمت ثابت نہیں ہوگی، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدت رضاعت ڈھائی سال (تیس مہینے) ہے یہی ایک روایت امام مالک کی ہے۔

أنه ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی ﴿والوالدات یرضعن أولادھن حولین کاملین﴾ (البقرة ۲۳۳) سے ہے نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے لا رضاع إلا مملکان فی الحولین۔ یعنی رضاعت دو سال تک میں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: امام ابوحنیفہؒ بھی اسی آیت سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اس سے (حولین کاملین) دو سال کی تحدید نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ آگے فرماتا ہے، ﴿فإن أراد افضالاً عن تراض منھما وتشاور فلا جناح علیھما﴾

(البقرة ۲۲۳) ”فَإِنْ“ میں قاء تعقیب کیلئے ہے جو اس بات پر دال ہے کہ فصال (دودھ چھڑانا) حولین کا ملین کے بعد ہوگا جب حولین کا ملین کے بعد چھڑانے کا اختیار دیا گیا ہے تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس آیت میں رضاعت کی تحدید نہیں، کیونکہ آیت میں یہ مذکور ہے کہ دو سال کے بعد آپس کے مشورے و رضامندی سے دودھ چھڑائیں تو کوئی حرج نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دو سال کے بعد بھی نہ چھڑائے تب بھی کوئی حرج نہیں لہذا یہ آیت مدت رضاعت کی تحدید نہیں بیان کرتی ہے، بلکہ مدت رضاعت کی تحدید کیلئے ”حملہ“ و فصالہ ثلاثون شهرا ہے البتہ جمہور کہتے ہیں کہ اس ثلاثون میں چھ مہینہ حمل کے ہیں لہذا اس سے بھی چوبیس ماہ (دو سال) مدت رضاعت ثابت ہوتی ہے لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک ”حملہ“ کا مطلب حمل فی البطن نہیں ہے بلکہ حمل علی الایدی ہے یعنی مطلب یہ ہے کہ مدت رضاعت تیس مہینہ ہے جو عادیہ بچہ کے (حمل علی الایدی) کا بھی زمانہ ہے۔ واضح رہے کہ صاحبین کا مذہب اس میں ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے کیونکہ ان کے دلائل ظاہری اعتبار سے انتہائی قوی ہیں۔

باب فی الامۃ تعتق ولہا زوج

اگر باندی کے عتق کے وقت اس کا شوہر غلام ہو تو بالاتفاق باندی کو اختیار ملتا ہے کہ وہ شوہر کو اختیار کرے یا چھوڑ دے لیکن باندی کے عتق کے وقت اس کا شوہر آزاد ہو تب بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک باندی کو اس کے ساتھ رہنے یا نہ رہنے کا اختیار ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں باندی کو اختیار حاصل نہیں ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال: عن هشام بن عروۃ عن عائشۃ قالت کان زوج

بریرۃ عبداً فخیرها رسول اللہ ﷺ فاخترت نفسها (مسلم ۱۵۰۴، احمد ۶/۴۰۶)،

یعنی بریرہ کے شوہر غلام تھے تو آپ ﷺ نے بریرہ کو اختیار دے دیا تو انہوں نے اپنے آپ کو اختیار کیا (یعنی اپنے شوہر کو چھوڑ دیا)۔

حنفیہ کا بھی استدلال اسی حدیث سے ہے۔ عن الاسود عن عائشة قلت کان زوج بريرة حراً فخيرها رسول الله ﷺ (ابوداؤد ترمذی نسائی)۔ حنفیہ اسود کی روایت کو ہشام بن عروہ کی روایت پر ترجیح دیتے ہیں کیونکہ عروہ سے بھی ایک روایت کسان زوج بريرة حراً کی منقول ہے، اور اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں ہے ان سے صرف ”حراً“ ہی ہے منقول ہے، اور اس کے تیسرے راوی بھی دونوں (حراً۔ عبدا)۔ طرح روایت کرتے ہیں، اذا تعارضا تساقط بهذا الاسود کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

باب المرأة تسافر وحدها

عورت کا بدون محرم کے سفر کرنا جائز نہیں ہے یہاں وہ سفر مراد ہے جس کی دوری مسافت سفر کے مطابق ہو۔

ابو حنیفہ و احمدؒ کے نزدیک اگر مکہ مکرمہ مسافت سفر کے بقدر دور ہو تو عورت کے ساتھ محرم کا ہونا ضروری ہے بدون محرم کے عورت کا حج نہ ہوگا۔

امام مالکؒ و امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بدون محرم کے سفر کرنا جائز تو نہیں ہے لیکن عورت کیلئے محرم کا ہونا حج کے شرائط میں سے نہیں ہے۔

امام مالکؒ و شافعیؒ کی دلیل ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ (ال عمران ۹۷)۔ نیز ایسے ہی آپ صلی اللہ وسلم کا ارشاد ہے أيها الناس فادفروا إليكم الحج فحجوا إليه اور اس طرح کی دیگر آیتوں میں مطلقاً حج کا حکم ہے عورت کیلئے محرم کے ساتھ ہونے کا حکم کہیں نہیں دیا گیا ہے۔

حنفیہ و حنابلہ کی دلیل: ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر يوماً وليلة ليس معها نحرمة۔ (أخرجہ ترمذی ۱۱۷۰، ابوداؤد ۱۷۲۴، البخاری ۱۰۸۸، مسلم ۱۳۳۹)

مؤطا ۲/۹۷۹) یعنی ایسی عورت کیلئے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو نہیں حلال ہے کہ ایک دن ایک رات سفر کرے اس جال میں کہ اس کے ساتھ کوئی ذی محرم نہ ہو۔ ایسے ہی حضرت ابن عباس سے بھی منقول ہے۔

عن ابن عباس عن النبی ﷺ قال لا تحجن امرأة إلا معها ذو محرم
یعنی کوئی عورت بغیر محرم کے حج نہ کرے۔



کتاب الطلاق واللعان

الطلاق لغة هو حل القيد والإطلاق والتخلية يقال: ناقة طالق أي مرسلة بلا قيد والطلاق شرعا هو حل عقدة التزويج بلا سبب فيقطع النكاح۔ (المجموع ج ۱۸/ص ۱۸۶)

باب الطلقات الثلاث

ائمہ اربعہ کے نزدیک ایک ساتھ تین طلاق دینے سے واقع ہو جائے گی اور جمہور علماء سلف و خلف کا یہی مسلک ہے بدون حلالہ کے نکاح شوہر اول سے درست نہیں ہوگا۔
علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن القیم اور موجودہ دور کے غیر مقلدین کے نزدیک ایک ساتھ تین طلاقیں دینے سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔

دلائل جمہور: عن عائشة أن رجلا طلق امرأته ثلاثا فتزوجت فطلق (الزوج الآخر) فسئل النبي ﷺ أتحل للأول؟ قال: لا حتى يذوق عسيلتها كما ذاق الأول۔ یعنی ایک آدمی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں، تو اس عورت نے دوسرا نکاح کر لیا پھر اس نے بھی طلاق دے دی، تو آپ ﷺ سے پوچھا گیا کیا وہ پہلے شوہر کیلئے حلال ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں یہاں تک کہ دوسرا شوہر اس کا شہد چکھ لے جیسے کہ پہلے نے چکھا۔ یہ حدیث تین طلاقیں ایک ساتھ وقوع پر دلالت کرتی ہے، البتہ فریق ثانی اس میں غیر متبادرالی الذمّن تاویلات کرتے ہیں اور اپنے اہل حدیث کے شان کو مجروح کرتے ہیں۔

(۲) عن علي قال من طلق البتة ألزماه ثلاثا لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره (الدارقطني ۲۰/۱) یعنی جس نے طلاق قطعی دی ہم نے اس کو تین لازم کر دیا وہ کثرت اس کے لئے نہیں حلال ہے یہاں تک کہ اس کے علاوہ شوہر سے نکاح کر لے۔ یہ جمہور

کے مذہب پر صریح دلیل ہے یہاں تو حضرت علی نے طلاق قطعی کو تین طلاق کے طور پر نافذ کر دیا تو تین طلاقیں دینے سے وہ بدرجہ اولیٰ نافذ ہو جائیں گی۔

(۳) عبادہ ابن الصامت کی روایت بھی جمہور کا مستدل ہے کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دیں تو آپ ﷺ نے تین نافذ کر دیا اور ۹۹ کے بارے میں فرمایا: اثم فسی عنقه (مجمع الزوائد ۴/۲۳۸) ان احادیث سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینا اگرچہ حرام ہے لیکن واقع ہو جائیں گی۔

علامہ ابن تیمیہ اور غیر مقلدین کے دلیل۔ قال عبد اللہ بن عباسؓ کان الطلاق علی عهد رسول اللہ ﷺ وأبی بکرؓ وسنتین من خلافة عمرؓ طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطابؓ: أن الناس قد استعجلوا فی أمر کانت لهم فیہ أناة فلو أمضیناه علیهم فأمضاه علیهم، (مسلم ۱۳۷۲) یعنی آپ ﷺ ابو بکرؓ اور خلافت عمرؓ کے دو سال میں تین طلاقیں ایک ہوا کرتی تھیں پھر عمر بن الخطابؓ نے کہا کہ لوگوں نے ایسے معاملہ میں جلدی کی جس میں ان کے لئے ایک وسعت تھی پس کیوں نہ ہم اس کو نافذ کر دیں چنانچہ اس کو انہوں نے نافذ کر دیا۔

جمہور نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ مذکورہ روایت غیر مدخول بھا کے بارے میں ہے کیونکہ لوگ غیر مدخول بھا کو انت طالق، انت طالق، انت طالق، کہہ کر طلاق دیا کرتے تھے تو چونکہ پہلی ہی طلاق سے وہ بائنہ ہو جاتی ہے اس لئے دوسری اور تیسری طلاقیں واقع نہیں ہوں گی اس لئے طلاق الثلاث واحدة قرار دیا گیا تھا اور حضرت عمرؓ کے زمانہ میں انت طالق ثلاثا کے الفاظ سے طلاق دینے لگے اس لئے حضرت عمرؓ نے تینوں کے وقوع کا حکم لگا دیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر تین طلاقیں سے اس کی منشا ایک طلاق ہو بقیہ دو تاکید کیلئے ہوں تو دیاۓ ایک ہی طلاق واقع ہوگی، عہد نبوی میں لوگوں کی دیانت پر اعتماد تھا لیکن حضرت عمرؓ کے عہد

میں لوگوں کے دیانت پر عدم اعتماد کی وجہ سے تین طلاقیں دینے پر تین واقع کرنے کا فیصلہ کر دیا گیا نیز احتیاط بھی اسی میں ہے اور حضرت ابن عباس کی اپنی روایت کے خلاف فتویٰ ان تاویلات کا محتاج ہے کیونکہ وہ تین طلاقوں کو تین ہی نافذ کرتے تھے، ابن عباس کے فتویٰ کیلئے دیکھئے (الموطا ۵۵۰/۲)۔ نیز حضرت ابن عباس کی روایت کی تضعیف بھی کی گئی ہے۔

باب ماجاء فی نفقة المطلقة

مطلقة رجعیہ اور مطلقہ مقبوضہ حاملہ کو بالاتفاق عدت کے دوران نفقہ و سکنی دونوں دیا جائے گا اور مطلقہ مقبوضہ غیر حاملہ کیلئے امام احمدؒ کے نزدیک نہ نفقہ ہے اور نہ سکنی۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقہ مقبوضہ غیر حاملہ کیلئے شوہر پر نفقہ واجب نہیں ہے لیکن سکنی واجب ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسی صورت میں نفقہ و سکنی دونوں واجب ہے۔

امام احمدؒ کے دلیل: قالت فاطمة بنت قیس طلقنی زوجی ثلاثا علی عهد

النبی ﷺ فقال رسول اللہ ﷺ لا سکنی لك ولا نفقة (۱) یعنی فاطمہ بنت قیس

نے کہا کہ مجھے میرے شوہر نے آپ ﷺ کے زمانہ میں تین طلاقیں دیں تو آپ ﷺ نے فرمایا

تیرے لئے نہ سکنی ہے اور نہ نفقہ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا استدلال فرمان الہی سے ہے

﴿اسکنوهن من حیث سکنتم من وجدکم ولا تضاروهن لتضيقوا

علیہن﴾ (الطلاق ۶) یہ آیت سکنی فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت کے معارض ہے اس لئے انہوں

نے اس کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کیا۔ حنفیہ بھی اس آیت کو اپنا مستدل بناتے ہیں چنانچہ

ہم کہتے ہیں کہ جس طرح سکنی اس آیت کی رو سے واجب ہے اور سکنی بھی ایک طرح کا مالی خرچ

ہے جو شوہر پر واجب ہے تو اسی طرح نفقہ بھی مالی حق ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا۔ نیز "ولا تضار

وہن میں ضرر پہنچانے سے مطلقاً روکا گیا اور ظاہری بات ہے جس طرح عدم سکنی سے پریشانی ہوتی ہے اسی طرح عدم نفقہ سے بھی پریشانی لاحق ہوگی، لہذا نفقہ بھی واجب ہوگا تاکہ اس کو ضرر لاحق نہ ہو اور آگے ارشاد باری ہے۔ لتضيقوهن عليهن اور اس ٹکڑے سے مطلقہ پر تنگی کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ قطعی بات ہے کہ جس طرح عدم سکنی سے تضیق و تنگی ہوگی اسی طرح عدم نفقہ سے بھی ہوگی، چنانچہ آپ ﷺ نے مطلقہ کیلئے مطلقاً نفقہ و سکنی کو لازم کیا ہے چنانچہ حضرت جابر سے مروی ہے: قال النبي ﷺ المطلقة ثلاثا لها السكنى والنفقة (الدار قطنی) یعنی مطلقہ ثلاثہ کے لیے سکنی اور نفقہ ہے۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے سمعت رسول اللہ ﷺ يقول لها السكنى والنفقة۔ (طحاوی ۲/۳۵۰) یعنی میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ مطلقہ ثلاثہ کیلئے سکنی اور نفقہ ہے۔

باب الطلاق قبل النكاح

طلاق قبل النكاح بالاتفاق واقع نہیں ہوگی اگر شرط ملک کے ساتھ طلاق دے مثلاً کہے ان نکحتك فانت طالق تو امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ تعلیق درست نہیں لہذا اگر اس سے نکاح کرے گا تو اس پر طلاق نہیں واقع ہوگی، امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک یہ تعلیق صحیح ہے اگر اس سے نکاح کرے گا تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔

شوافع و حنابلہ کی دلیل: عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا طلاق له فيما لا يملك (۱) یعنی کوئی نذر نہیں ہے ابن آدم کیلئے اس چیز میں جس کا وہ مالک نہیں ہے اور نہ ہی اس کیلئے طلاق ہے اس چیز میں جس کا وہ مالک نہیں۔ یہ حدیث صراحۃً اس بات پر دال ہے کہ حلال چیز (نکاح)

(۱) أخرجه ابن ماجه ۲۰۴۸، البيهقي ۳۱۸/۷، الدار قطنی، احمد ۲/۱۸۹، الحکم

کو آدی کیسے بالکلیہ حرام کر سکتا ہے۔ لہذا اس کی تطلیق درست نہ ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس میں طلاق کی نفی ملک حاصل نہ ہونے کی وجہ سے ہے لیکن جب ملک کے حصول پر طلاق کی شرط لگادی تو ملک حاصل ہونے کے بعد کون سی چیز طلاق سے مانع ہوگی؟۔ لہذا طلاق کا حصول ملک پر معلق کرنے سے حصول ملک کے بعد واقع ہو جائے گی۔

باب ان طلاق الأمة تطليقتان

امام ابو حنفیہ کے نزدیک باندی دو طلاق سے باندہ ہو جائے گی، اس کا شوہر چاہے آزاد ہو یا غلام۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مرد کے حریت کے اعتبار سے ہے یعنی اگر مرد غلام ہے تو اس کی بیوی دو طلاق سے باندہ ہو جائے گی۔ چاہے وہ باندی ہو یا حرہ اور اگر مرد آزاد ہے تو اس کی بیوی تین طلاق سے باندہ ہوگی بیوی چاہے حرہ ہو یا جارہ ہو۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال: عن عبد الله بن عباس قال: الطلاق بالرجال والعدة بالنساء۔ یعنی طلاق کا دار و مدار مرد پر ہے اور عدت کا اعتبار عورت سے ہے۔

حنفیہ کی دلیل: عن عائشة ؓ أن رسول الله ﷺ قال: طلاق الأمة

تطليقتان وعدتها حيضتان۔ أخرجه ابن ماجه ۲۰۸۰، ابوداؤد ۲۱۸۹، ترمذی

۱۱۸۲، یعنی باندی کی طلاق دو طلاق ہے اور اس کی عدت دو حیض ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی مستدل

حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں مالک طلاق کی تعیین کی گئی ہے کہ طلاق مرد دے گا نہ کہ عورت

اور عدت عورت گزارے گی نہ کہ مرد اور یہاں جو مسئلہ ہے اس سلسلہ میں یہ حدیث خاموش ہے۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے۔ (عارضۃ الاحوذی ۳/۱۲)۔

باب ماجاء فی الخلع

الخلع بضم الخاء من الخلع بفتح الخاء وهو مأخوذ من خلع القميص عن البدن لأنه يزيل النكاح بعد لزومه والمرأة لباس للرجل والرجل لباس للمرأة فإذا تخالعت فقد نزع لكل واحد منها لباسه.

والخلع في الشرع: هو افتراق الزوجين بعوض مقصود راجع لجهة الزوج بلفظ طلاق أو خلع. (المجموع ۱۸/۱۳۴)

خلع یعنی کچھ مال وغیرہ دیکر عورت مرد سے خلاصی حاصل کرے یہ خلع طلاق ہے یا فسخ نکاح؟۔

امام احمدؒ کے نزدیک خلع فسخ نکاح ہے یہی ایک قول امام شافعیؒ کا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک خلع طلاق ہے اور امام شافعیؒ کی دوسری

روایت یہی ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: وہ کہتے ہیں کہ آیت خلع طلاق کے وقوع کے بعد فرمائی گئی

ہے۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خلع طلاق کا غیر ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے، ﴿الطلاق

مرتبان فامساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾۔ اللہ تعالیٰ اس آیت میں طلاق کے

ذکر کے بعد میاں بیوی کے درمیان خلاصی کی دوسری ترکیب بتا رہا ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ

طلاق دوسری چیز ہے، خلع دوسری چیز ہے، چنانچہ اس کے بعد اللہ تعالیٰ میاں بیوی کے درمیان

خلاصی کا دوسرا طریقہ بیان کرتا ہے۔ ﴿فان خفتم أن لا یقیما حدود الله فلا جناح

علیهما فیما افتدت به﴾ (البقرة ۲۲۹)، پھر اس کے بعد تیسری طلاق کا ذکر ہے، ﴿فان

طلفها فلا تحل له من بعد﴾ الخ۔ اگر یہاں خلع کو طلاق مانا جائے تو چار طلاقیں ہو جائیں

گی جس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، لہذا یہ واضح ہو گیا کہ فیما خفتم الخ سے مراد خلع ہے جب

اس سے مراد خلع ہے تو یہ لامحالہ ماننا پڑے گا کہ خلع طلاق نہیں ہے بلکہ وہ فسخ نکاح ہے۔ لیکن جہور

اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہاں الطلاق مرتبان سے دو طلاق مغلطہ مراد ہے پھر ان میں

دو صورتیں ہیں، یا تو وہ طلاق مالی ہوگی یا غیر مالی ہوگی۔ پھر فیماں خفتم الخ، آیت خلع سے طلاق بالمال کا ذکر ہے لہذا خلع کا طلاق سے خارج ہونا لازم نہیں آئے گا، نیز حدیث میں بھی خلع پر طلاق کا اطلاق کیا گیا ہے چنانچہ ثابت بن قیسؒ کی اہلیہ نے جب خلع کا مطالبہ کیا تو آپ ﷺ نے ثابت سے فرمایا، اقبل الحديقة وطلقها تطليقة، (بخاری فی الطلاق ۵۲۷۳)۔ یعنی باغ کو قبول کرو اور اس کو طلاق دیدو۔

باب ماجاء فی كفارة الظهار

الظهار مشتق من الظهر وكل مركوب يقال له ظهر۔ وشرعاً هو تشبيه الزوجة غير البائن بظهر الأم (المعنى ۳۵۲/۳) یعنی اپنی بیوی کو اپنی ماں سے تشبیہ دینا۔ اگر کوئی اپنی بیوی سے ظہار کرتا ہے (یعنی اپنی بیوی کو اپنی ماں کی پیٹھ سے تشبیہ دیتا ہے) اس پر بالاتفاق غلام آزاد کرنا لازم ہے اگر یہ میسر نہ ہو تو دو مہینہ مسلسل روزہ رکھنا ہے اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے لیکن مقدار طعام کے سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ہر مسکین کو ایک ایک مد گیہوں دینا ہوگا۔

امام مالکؒ کے نزدیک ہر ایک مسکین کو دو دو مد گیہوں دینا ضروری ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک صاع (چار مد) کھجور، جو، کشمش، یا نصف صاع

(دو مد) گندم دینا ہوگا جیسا کہ صدقہ الفطر میں دیا جاتا ہے۔

امام شافعیؒ و احمدؒ کی دلیل: وہ حدیث ہے جس میں ایک صحابی کے ظہار کرنے

کے بعد آپ ﷺ نے جب ساٹھ مسکینوں کو کھلانے کو کہا تو انھوں نے بے بضاعتی کا اظہار کیا تو

آپ ﷺ نے عروہ بن عمرو سے فرمایا: اعطه ذلك العرق۔ وهو مکتل يأخذ خمسة

عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً، (۱) یعنی آپ ﷺ نے اس کو عرق دینے کا حکم کیا جو پندرہ

یا سولہ صاع کے وزن کا تھا۔ ایک صاع میں چار مد ہوتے ہیں تو پندرہ صاع میں ۶۰ مد ہونگے اور کل ساٹھ مسکینوں کو کھلانا ہے اس لحاظ سے ایک مسکین کو ایک مد آئے گا۔

حنفیہ کی دلیل: مسلم بن سحر البیاضیؒ کے واقعہ سے ہے جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: فَاطْعِمِ وَسَقِّمِ بَيْنَ سَتِينَ مَسْكِينًا، (۱) یعنی ایک وسق کھلاؤ جو ساٹھ مسکینوں کے درمیان کھپ جائے۔ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے لہذا ہر ایک مسکین کو ایک ایک صاع (چار مد) آئے گا اور جس حدیث سے شافعیہ نے استدلال کیا ہے وہ اسی شخص کی خصوصیت تھی کیونکہ اس نے ساٹھ مسکینوں کو کھلانے سے عدم استطاعت ظاہر کر دیا تو آپ ﷺ نے جو کچھ موجود تھا اس کو دیدیا، نیز اس میں آپ ﷺ سے کوئی مقدار منقول نہیں ہے اور جس سے ہم نے استدلال کیا اس میں آپ ﷺ سے صراحۃً مقدار منقول ہے، مزید براں ہماری مستدل حدیث قوی ہے جسکو ان کی مستدل حدیث فعلی پر ترجیح ہوگی۔

باب ماجاء فی الإیلاء

الإیلاء مشتق من الألیة بالتشدید وہی الیمین والجمع ألیا بالتخفیف وشرعاً: الحلف علی الامتناع وطی الزوجة مطلقاً أو أكثر من أربعة أشهر (المجموع ۱۸/۳۸۵) ایلا شرع میں کہتے ہیں اپنے آپ کو چار مہینہ یا زیادہ اپنی بیویوں سے قریب نہ ہونے کی قسم کھانا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر ایلاء کرنے والا چار مہینہ کے اندر اندر رجوع نہیں کرتا ہے تو چار مہینہ گزرنے کے بعد خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار مہینہ گزرنے کے بعد تفریق کے لئے قاضی کے پاس جانا

(۱) أخرجه أبو داود / ۲۲۱۳ ترمذی / ۳۲۹۹ ابن ماجہ / ۲۰۶۲ احمد / ۴۳۷ الدارمی

بڑے گا وہ شوہر کو بلا کر رجوع کا حکم دیگا، اگر اس نے رجوع نہیں کیا تو قاضی مرد کو طلاق دینے کا حکم کریگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ ﴿الَّذِينَ يُولُونَ مِنْ نَفْسِهِمْ تَرْبِصُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقرہ آیت ۲۲۶) اس میں چار مہینہ رکنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر کیا گیا ہے جو اس بات پر دال ہے کہ محض چار مہینہ گزرنے سے طلاق نہیں ہوتی بلکہ طلاق کا عزم کرنا ضروری ہے۔

حنفی کی دلیل: عن عمر بن الخطاب قال: إذا ألقى الرجل من امرأته فمضت أربعة أشهر قبل أن يفي بفقد بانة بتطليقة بائنة (موطا امام محمد ۲۶۳) یعنی جب آدمی اپنی بیوی سے ایلاء کرے پھر جماع کرنے سے پہلے چار مہینے گزر جائیں تو وہ عورت مطلقہ بائنہ ہو جائے گی۔ اسی طرح کے آثار حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عباس سے مروی ہیں جو سب کے سب حنفیہ کے مطابق ہیں۔ اور اس آیت قرآن کی تفسیر حضرت ابن عباس سے مروی ہے جو حنفیہ کے مذہب کے مطابق ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”انقضاء الأربعة عزيمة الطلاق والفي الجماع“ یعنی چار مہینہ کا گزرنای عزمۃ الطلاق ہے اور الفی کے معنی جماع کے ہیں۔

باب ما جاء في اللعان

اللعان مصدر لاعن يلاعن لعاناً وملاعنة وأصل اللعن الطرد والإبعاد يقال لعن الله فلان أي طرده وأبعده (المجموع ۱۹/۳۳)۔ لعان شرع مکرم نام ہے شہادت مرکبات بالایمان مقرونة باللعن، قائمة مقام حد القذف فی حقہ ومقام حد الزنا فی حقها۔ یعنی لعنت کے ساتھ قسم کھا کر گواہی دینا جو مرد (شوہر)

کے حق میں قذف (تہمت) کے قائم مقام ہے اور عورت (بیوی) کے حق میں زنا کے قائم مقام ہے۔ مثلاً شوہر اپنی بیوی کے بچہ کا باپ ہونے کا انکار کرے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک محض لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے تفریق کیلئے قاضی کی ضرورت نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک محض لعان سے فرقت واقع نہ ہوگی بلکہ قاضی کا تفریق کرنا ضروری ہے۔

حنفیہ کی دلیل: عن ابن عمرؓ قال: لا عن رجل امرأته و فرق النبي ﷺ بينهما بينهما وألحق الولد بالأم، (۱)۔ آپ ﷺ نے لعان کے بعد ان دونوں کے درمیان تفریق کرائی جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ محض لعان سے تفریق واقع نہ ہوگی بلکہ قاضی تفریق کرائے گا۔ جمہور لعان کو طلاق پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح طلاق کے کلمات کی ادائیگی سے طلاق واقع ہو جاتی ہے قاضی کی ضرورت نہیں پڑتی ہے اسی طرح کلمات لعان کی ادائیگی سے عورت مطلقہ بائنہ ہو جائے گی قاضی کی کوئی ضرورت نہیں پڑے گی، لیکن حدیث مذکور اسکے قیاس کے خلاف حجت ہے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

(۱) أخرجه البخاری کتاب اللعان، ۵۳۱۵ مسلم، ۱۴۹۴ ترمذی، ۱۲۰۳ ابوداؤد

۱۲۲۵۹ بن ماجہ ۲۰۶۹ البیہقی ۷/۲۰۲

کتاب الجہاد

الجہاد: بکسر الجیم لغة "المشقة" جہاد کی شرعی تعریف: بذل الجہد فی قتال الکفار ویطلق ایضاً علی مجاہدة النفس والشیطان والفساق۔ (فتح الباری ۷/۷۶)، یعنی کفار سے قتال کرنے میں محنت صرف کرنا اور جہاد نفس شیطان اور فاسقوں سے مجاہدہ کرنے پر بھی بولا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ جہاد کی درجنوں تعریضیں کی گئیں ہیں جسکا ماحصل اور خلاصہ یہی مذکورہ تعریف ہے۔

باب ماجاء فی حکم الجاسوس إذا کان مسلماً

کافر جاسوس کو بالا اتفاق قتل کیا جائے گا لیکن اگر وہ جاسوس مسلمان ہو تو جمہور کے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائیگا، بلکہ امام قتل کے علاوہ کوئی اور سزا دے سکتا ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک امام کی صوابدید پر مسلم جاسوس کو بھی قتل کیا جاسکتا ہے۔

جمہور کا استدلال: حاطب بن ابی بلتعہ کے واقعہ سے ہے کہ وہ جاسوسی میں

پکڑے گئے لیکن آپ ﷺ نے انکو (ابلی بلتعہ) حضرت عمرؓ کے دعویٰ اُضرب عنق هذا المنافق۔ (ابوداؤد ۲۶۴۷)، کہنے کے باوجود قتل نہیں کیا۔

امام مالکؒ بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حاطب بن ابی بلتعہ کو اس لئے نہیں قتل کیا گیا کیونکہ وہ بدری تھے اور جنگ بدر میں شریک ہونے والے صحابہ کے بارے میں قرآن میں ﴿واعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم﴾ فرمایا گیا ہے اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مسلم جاسوس کو قتل کرنا نہ کرنا امام کی صوابدید پر ہے کیونکہ آپ ﷺ نے انکو بدری

ہونے کی بناء پر قتل نہیں کیا نہ کہ مسلمان ہونے کی وجہ سے۔

باب حکم الجاسوس إذا کان ذمياً

جمہور علماء کے نزدیک ذمی جاسوس کو قتل نہیں کیا جائیگا، بلکہ امام چاہے تو اس کو معاف کر دے اور چاہے تو اس کو قید کر دے۔

امام مالکؒ کے نزدیک ذمی جاسوس کو امام چاہے تو قتل کر دے اور چاہے تو غلام بنالے کیونکہ جاسوسی کی وجہ سے ذمی کا عہد ٹوٹ گیا۔

امام مالکؒ کی دلیل: عن فرات بن حیان أن رسول الله ﷺ أمر بقتله وكان عينا لأبي سفيان، (ابوداؤد ۲۶۴۹)، یعنی فرات بن حیانؒ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انھیں قتل کرنے کا حکم دیا اس لئے کہ وہ ابوسفیان کے جاسوس تھے۔ لیکن واضح رہے کہ انھوں نے بعد میں اپنے آپ کو مسلمان ثابت کیا تو آپ ﷺ نے انھیں معاف کر دیا۔ لیکن جمہور کہتے ہیں کہ فرات بن حیان کو جب قتل کا حکم دیا گیا تو وہ حربی تھے نہ کہ ذمی، چنانچہ امام بخاری نے اس روایت کو باب الحربی إذا دخل بغیر امان کے تحت ذکر کیا ہے۔

باب فی المبارزة

مبارزہ یعنی مقابلہ کرنا، یہاں وہ مبارزہ مراد ہے جو جنگ عام سے پہلے فریقین میں ایک ایک یا دو تین آدمیوں کی شکل میں صف سے باہر مقابلہ ہو۔

جمہور کے نزدیک مبارزہ کے لئے امیر کی اجازت ضروری نہیں ہے البتہ اجازت امیر مرفوض افضل ہے۔

امام احمد کے نزدیک جنگ مبارزہ کے لئے امیر کی اجازت ضروری ہے کیونکہ جنگ میں اطاعت امیر ہر چیز میں ضروری ہے، جنگ احد میں مسلمانوں کی ناکامی کا بنیادی سبب آپ

ﷺ کی مکمل اطاعت نہ کرنا ہی تھا، جس کے بعد اس پر بہت زجر و توبیخ بھی قرآن میں وارد ہوئی۔
جمہور کہتے ہیں جنگ بدر اور دیگر غزوات میں مبارزین نے آپ ﷺ سے بغیر اجازت کے مقابلین سے لڑ گئے جو اجازت امیر کی عدم ضرورت پر دلالت کرتا ہے، اور اجازت امیر کی صورت میں کافروں کو مسلمان کے بارے میں جبن و بزدلی کا بھی احساس ہو سکتا ہے۔ اور بغیر اجازت امیر کی صورت میں نکلنے سے کفار پر ایک طرح کا رعب پڑتا ہے۔

باب فی المثلۃ

جب کفار پر غلبہ ہو جائے تو بالاتفاق مثلہ کرنا جائز نہیں ہے، البتہ کفار پر کامیابی نہ حاصل ہونے کی صورت میں حصول غلبہ کیلئے مثلہ کیا جاسکتا ہے۔ قصاصاً مثلہ کے بارے میں اختلاف ہے یعنی ایک شخص دو رے شخص کو مثلہ بنا کر قتل کرے تو کیا قصاصاً اس کو مثلہ کیا جائے گا۔
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قصاصاً قاتل کو بھی مثلہ بنا کر قتل کیا جائے گا۔ حنفیہ کے نزدیک قصاصاً مثلہ نہیں بنایا جائیگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿جزاء سیئة سیئة مثلھا﴾ اور دوسری جگہ ارشاد ہے ﴿وإن عاقبتُم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم بہ﴾ نیز جمہور کا استدلال حدیث عرینہ سے بھی ہے کہ آپ ﷺ نے انکا مثلہ بنانے کا حکم دیا تھا۔

حنفیہ کی دلیل: قال اللہ عزوجل ﴿النفس بالنفس والعین بالعين﴾ الخ۔ اس آیت میں نفس جان لینے میں مماثلت مطلوب ہے نہ کہ جان لینے کے طریقہ میں مماثلت مطلوب ہے نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے أعف الناس قتلة أهل الإيمان (ابوداؤد ۲۶۶۲/۱) یعنی ایمان والے سب سے اچھا قتل کرنے والے ہیں۔ اور ظاہری بات ہے کہ مثلہ کرنے کو قتل حسن نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ حسن یکبارگی قتل کرنے کو کہیں گے۔ اس کے علاوہ آپ ﷺ نے صراحۃً مثلہ سے منع فرمایا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ فان عاقبتُم

بمثل ماعوقبتم سے نفس جان لینے میں مماثلت مراد ہے نہ کہ جان لینے کے طریقہ میں مماثلت مراد ہے اور حدیث عربیہ منسوخ ہے کیونکہ یہ آیت حدود کے نازل ہونے سے پہلے کی ہے ہما صرح الامام الترمذی۔

باب ماجاء فی قتل النساء والأطفال

امام مالکؒ کے نزدیک عورتوں اور بچوں کو کسی بھی حال میں قتل نہیں کیا جاسکتا۔
جمہور علماء کے نزدیک اطفال و نساء اگر مسلمان کے خلاف جنگ میں شریک ہو کر قتال کریں یا وہ سلطنت کفار کے حاکم ہوں تو ان کو قتل کیا جاسکتا ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل: عن نافع بن عبد اللہ أن امرأة وجد فی بعض مغازی رسول اللہ ﷺ مقتولة، فأنکر رسول اللہ ﷺ قتل النساء والصبيان (۱)
یعنی آپ ﷺ کے کسی غزوہ میں ایک مقتولہ عورت پائی گئی تو آپ ﷺ نے عورتوں اور بچوں کو قتل سے منع فرمادیا۔

ایک دوسری حدیث میں آپ ﷺ کا تاکید ارشاد ہے لا تقتلن ذریة ولا عسیفا
(۲) یعنی ہرگز ہرگز بچہ اور مزدور کو قتل نہ کرو۔ ان احادیث میں مطلقاً عورتوں و بچوں کے قتل سے منع فرمایا گیا ہے لہذا کسی بھی صورت میں ان کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا۔ جمہور کی دلیل واقعہ بنو قریظہ سے ہے جس میں ایک عورت کو بھی قتل کیا گیا تھا۔

باب الرجل إذا أکری دابة للجهاد

یعنی کوئی شخص اپنے گھوڑے یا اونٹ کو نصف غنیمت یا ربع غنیمت میں کرایہ پر دے دے تو امام احمد بن حنبل کے نزدیک جائز ہے۔

(۱). أخرجه البخاری / ۳۰۱۴ مسلم / ۱۷۴۴ ابوداؤد / ۲۶۶۸ ترمذی / ۱۵۶۹ ابن

ماجہ / ۲۸۴۱ (۱) مسلم / ۱۴۸۰ ترمذی / ۱۱۸۰ ابوداؤد / ۲۲۸۵ احمد / ۴۱۲ -

امام ابوحنیفہ و امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے البتہ امام مالک اس کے کراہیت کے قائل ہیں نہ کہ عدم جواز کے۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن واثلة بن الأسقع قال: نادى رسول الله ﷺ فى غزوة تبوك فطفقت فى المدينة أنا دى ألامن يحمل رجلاه سهمه، فنادى شيخ من الأنصار فقال: لنا سهمه على أن نحملة عقبة وطعامه معنا، (أبو داود ۲۶۷۳) - حضرت واثلہ بن اسقع کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے غزوہ تبوک کیلئے اعلان کرایا (ابن الاسقع کے پاس سواری نہ تھی) تو میں مدینہ میں پکارنے لگا کہ کوئی ایسا آدمی ہے جو ایک آدمی کو سوار کرے اور اس کے لئے اس کا حصہ ہے (یعنی جو حصہ اس کو مال غنیمت میں سے ملے گا وہ بعض لے لے گا) تو ایک بوڑھے انصاری بولے کہ ہمارے لئے اس کا حصہ ہے اس بات پر کہ ہم اس کو بٹھائیں گے اور اس کا کھانا ہمارے ساتھ ہوگا۔ اس حدیث سے جہاد کے گھوڑے وغیرہ کا غنیمت کے کچھ حصہ پر کرایہ پر دینا ثابت ہوتا ہے۔

حنا بلہ و شوافع کی دلیل گھوڑے وغیرہ کو نصف یا ربع پر دینا جائز نہیں کیونکہ اس میں اجرت مجہول ہے ممکن ہے کہ جہاد میں غنیمت حاصل نہ ہو۔ اور حدیث مذکور سے استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ حسن سلوک پر مشتمل ہے نیز اس روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ جب انہوں نے انصاری صحابی کو اجر موعود دینا چاہا تو انصاری نے کہا یا ابن اخی فغیر سهمک أردنا، یعنی ہمارا مقصد یہ حصہ نہ تھا (بلکہ اخروی ثواب مراد تھا)۔

باب الف من علی الأسیر بغیر فداء

قیدی تین طرح کے ہوتے ہیں۔ ۱۔ مشرکین غیر اہل کتاب جن میں عورتیں و بچے بھی شامل ہوں۔ ۲۔ مشرکین اہل کتاب۔ ۳۔ مشرکین غیر اہل کتاب جو صرف بالغ مرد ہوں۔ پہلی

دونوں صورتوں میں بالاتفاق ان کو یا تو غلام بنایا جائے گا یا احسان کر کے یا مال لے کر ان کو چھوڑ دیا جائے گا۔

تیسری قسم میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں دو صورتیں جائز ہیں۔ ۱۔ قتل۔ ۲۔ استرقاق (غلام بنانا) لیکن صاحبین کے نزدیک فدیہ بالتفس بھی جائز ہے فدیہ لے کر چھوڑنا یا احسان چھوڑنا جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک چار صورتوں میں سے کسی ایک صورت کا امام کو اختیار ہے۔ ۱۔ قتل۔ ۲۔ استرقاق۔ ۳۔ اطلاق بالفداء (فدیہ لیکر چھوڑنا)۔ ۴۔ اطلاق بالاحسان، امام مالکؒ بھی شروع کی تین صورتوں کے جواز کے قائل ہیں البتہ چوتھی صورت اطلاق بالاحسان یعنی احسان کے طور پر چھوڑنے کے عدم جواز کے قائل ہیں۔

خلاصہ کلام قتل اور استرقاق (غلام بنانا) کے جواز پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے، فدیہ لے کر چھوڑنا اور احسان کے طور پر چھوڑنے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی دلیل: ان قیدیوں کے بارے میں ارشادِ باری ہے ﴿فَمَا مَلْنَا بَعْدَ وَاْمَلْنَا حَتّٰی تَضَعَ الْحَرْبُ اَوْ زَارَهَا﴾ (سورہ محمد ۴)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ جَعَلَ فِدَاءَ اَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ يَوْمَ بَدْرٍ اَرْبَعَ مِائَةٍ (ابوداؤد ۲۶۸۸)۔

جنگِ بدر کے قیدیوں میں حضرت زینبؓ کے شوہر کو بغیر فدیہ کے احساناً چھوڑا گیا تھا، جو شافعی و احمد کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔

امام مالکؒ فدیہ بالمال کے جواز پر حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس سے شافعی نے استدلال کیا تھا اور اطلاق بالاحسان کو منسوخ مانتے ہیں۔

حنفیہ کی دلیل حنفیہ کا کہنا ہے کہ جن آیات و احادیث سے شوافع و حنابلہ نے

استدلال کیا ہے وہ سب منسوخ ہیں اور ان کے لئے ناسخ یہ مندرجہ ذیل آیات ہیں۔

﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصِرُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾۔ (سورہ توبہ آیت ۵)۔

اس میں مطلق قتل کا حکم ہے فدیہ وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں ایسے ہی دوسری آیت فدیہ وغیرہ کے ذکر سے خالی ہے ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ إِلَى قَوْلِهِ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (سورہ توبہ ۲۸)۔

جنگ بدر کے بعد فدیہ لیں قیدیوں کے چھڑانے پر زبرد تو ناسخ بھی وارد ہوئی ہے، چنانچہ ارشاد ربانی ہے، ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾۔ (الانفال ۶۷)

اس کے بعد دوسری آیت میں ہے ﴿لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾۔ (الانفال ۶۸)

صاحبین کے نزدیک فدیہ بالنفس جائز ہے استدلال سلمہ ابن الاکوعؒ کے واقعہ سے ہے کہ سلمہ بن الاکوعؒ کو ایک عورت غنیمت کے طور پر ہاتھ لگی تو آپ ﷺ نے اس کو ان سے مانگ لیا نفدی بہا ناسا من المسلمین کانوا أسروا بکمة (۱) یعنی پھر اس کو مسلمانوں میں سے کچھ لوگوں کے عوض جو مکہ میں قید تھے فدیہ کے طور پر دے دیا۔

باب فی المال یصیبہ العدو من

المسلمین ثم یدرکہ صاحبه فی الغنیمۃ

اگر کسی مسلمان کے مال کو کفار نے لیں پھر وہ غنیمت کے طور پر لشکر اسلام کو حاصل ہو جائے تو کیا وہ مال غنیمت کے طور پر تقسیم ہوگا یا مسلمان مالک اول کو واپس کر دیا جائے گا؟ یعنی کفار اگر مسلمانوں کے مال پر قبضہ کر لیں تو وہ مالک ہوں گے یا نہیں؟ اگر مالک ہو گئے تو مال

(۱) (مسلم ۱۷۵۵، احمد ۴۶۷، ابوداؤد ۲۶۹۷، ابن ماجہ۔)

مسلمان کو غنیمت کے طور پر واپس نہیں مل سکتا اگر مالک نہیں ہوئے تو وہ مال مسلمان کو واپس مل جائے گا۔ ابو حنیفہؒ و احمدؒ کے نزدیک مشرکین اگر مسلمان کے مال پر قبضہ کر لیں اور اس کو دارالحرب منتقل بھی کر لیں تو وہ اس کے مالک ہو جائیں گے، لہذا اس مال کے غنیمت میں ملنے کی صورت میں تقسیم کر دیا جائے گا اگر دارالحرب منتقل کرنے سے پہلے وہ حاصل ہو جائے تو مسلمان مالک کو واپس کر دیا جائے گا اور یہی مذہب امام مالک کا ہے البتہ امام مالک کے نزدیک اس مال کے غنیمت میں حاصل ہونے کی صورت میں مسلمان مالک قبل تقسیم الغنیمۃ بلا قیمت لے سکتا ہے اور غنیمت تقسیم ہونے کے بعد قیمت کے ساتھ لے سکتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مسلمانوں کے مال کا کفار کبھی بھی مالک نہیں ہو سکتے چاہے اس پر قبضہ کرنے کے بعد دارالحرب منتقل کر لیں یا نہ کریں، اگر وہ مال غنیمت میں مسلمانوں کے ہاتھ لگ جائے تو وہ مالک مسلمان کو واپس کر دیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن غلاماً له أبق إلى العدو فظهر عليه المسلمون فرده رسول الله ﷺ إلى ابن عمرؓ ولم يقسم (ابوداؤد ۲۶۹۰)، یعنی حضرت ابن عمرؓ کا ایک غلام کافروں کے پاس بھاگ گیا پھر اس پر مسلمان غالب آگئے پھر رسول اللہ ﷺ نے اس کو ابن عمرؓ کو واپس کر دیا اور تقسیم نہیں فرمایا۔ اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان کی کسی چیز پر کفار کے قابض ہونے سے ان کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ وہ ہر حال میں مسلمان ہی کی رہے گی جب مسلمان اس کو حاصل کر لیں تو مالک مسلمان کو واپس کر دیں گے غنیمت میں تقسیم نہیں کیا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ارشاد ربانی ہے ﴿وَالْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾۔ (الحشر ۸) اس آیت کریمہ میں مہاجرین کو فقراء کہا گیا ہے حالانکہ ان کے پاس مکہ میں بہت سا مال تھا جس پر مشرکین قابض تھے اگر ان مہاجرین کی ملکیت ان

اموال سے ختم نہ ہوتی اور کفار اس کے مالک نہ ہوتے تو ان کو فقراء نہ کہا جاتا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر مسلمانوں کے مال پر کفار قابض ہو جائیں اور وہ اس کو دار الحرب میں لے جائیں تو وہ اس کے مالک ہو جائیں گے۔

عن اسامة بن زيد أنه قال يا رسول الله أين تنزل في دارك بمكة؟ فقال وهل ترك عقيل من ربيع أودور (البخاری ۲۱۲۸)، یعنی اے اللہ کے رسول آپ اپنے گھر مکہ میں کہاں ٹھہریں گے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا عقیلؓ نے گھروں یا کمروں کو کیا چھوڑ رکھا ہے؟ عقیل یہ حضرت علیؓ کے بھائی ہیں جو حضرت علیؓ کے ہجرت کے وقت ان کے گھر پر قابض ہو گئے تھے، اگر کافر مالک نہ ہوتے تو وہ گھر حضور اور حضرت علیؓ کی ملکیت میں باقی رہتا لیکن آپ ﷺ خود اس سے لا تعلقی کا اظہار فرما رہے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ کفار کے مسلم کے مال پر قبضہ کے بعد اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس میں کفار کی جانب سے احراز (جمع حفاظت) نہیں پایا گیا اس لئے اس کو اصل مالک کی طرف لوٹا دیا گیا۔

باب فی الرجل یمنع من الغنیمۃ بشئ

مال غنیمت سے انتفاع جائز ہے یا نہیں؟، امام احمدؒ کے نزدیک مال غنیمت میں سے کھائی جانے والی چیزوں کا استعمال مطلقاً جائز ہے، اور غیر مطعوم اشیاء کا استعمال مطلقاً ناجائز ہے۔
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اشیاء غیر مطعومہ کا بھی استعمال بوقت ضرورت جائز ہے اور امام شافعیؒ صرف ہتھیاروں کے جواز کے قائل ہیں۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن زویف بن ثابت الأنصاریؓ أن النبی ﷺ قال: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يركب دابة من فئ المسلمين (ابو للؤدہ ۲۷۰)، یعنی جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو وہ مسلمانوں کی غنیمت کے کسی جانور پر

سوار نہ ہو۔ یہ حدیث غیر مطعومہ اشیاء کے استعمال کی ممانعت پر دلالت کرنے والی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: ابو جہل کے قتل کے واقعہ سے ہے کہ اس کو عبد اللہ ابن مسعود نے اسی کی تلوار سے قتل کیا اگر غنیمت کے اشیاء کا استعمال بوقت ضرورت بھی ناجائز ہوتا تو ابن مسعود کیسے ابو جہل کو اس کی تلوار سے قتل کرتے؟۔

باب ماجاء فی الغلول

امام مالک کے نزدیک شئی یسر غلول میں شامل نہیں بلکہ معاف ہے، یعنی غنیمت میں سے کوئی اگر معمولی سی چیز لے لے تو اس کو غلول کا مجرم شمار کر کے سزا نہیں دی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مال غنیمت میں سے شئی قلیل لی جائے یا شئی کثیر معاف نہیں ہے۔

امام مالک کی دلیل وہ اس کو لقطہ (پڑی ہوئی چیز) پر قیاس کرتے ہیں جیسے اس میں تھوڑی سی چیز سے استفادہ درست ہے ویسے مال غنیمت میں سے بھی قلیل چیز سے استفادہ

درست ہے چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے رخص لنا رسول اللہ ﷺ فی العصا والحبیل (ری) والسوط (کوڑا) واشباہہ يلتقط (یاخذ) الرجل وینتفع بہ۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل۔ ایک آدمی مال غنیمت میں سے ایک تسمہ یا دو تسمہ آپ ﷺ کی

خدمت میں لے کر آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: شراك من النار أوقال شراکان من النار

(ابوداؤد ۲۷۰۸)، یعنی آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ تسمہ آگ کا تھا یا یہ فرمایا کہ یادوؤں تسمے آگ

کے تھے۔ یعنی اگر تم اس کو نہ واپس لاتے تو یہ تمہارے لئے آخرت میں وبال جان ہو جاتا۔ اس

حدیث سے معمولی چیز کے لینے پر سخت وعید ہے جس سے اس کے عدم جواز کا ثبوت ہوتا ہے اور

جابر کی حدیث موقوف ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں قابل استدلال نہیں ہے۔

باب فی عقوبة الغال

امام احمدؒ کے نزدیک غال یعنی خیانت کرنے والے کے مال کو جلا دیا جائے گا اور اس کو غنیمت میں حصہ نہیں ملے گا۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہ اس کو غنیمت میں سے اس کے حصے سے محروم کیا جائے گا اور نہ ہی اس کے سامان کو جلا دیا جائے گا بلکہ امام اس کو تعزیر کرے گا جو کسی شرعی حد کو نہ پہنچے یعنی چالیس کوڑوں سے کم تعزیر کرے کیونکہ شریعت میں اس کے لئے سزا مقرر نہیں ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن ابن عمرؓ عن النبی ﷺ إذا وجدتم الرجل قد غل، فأحرقوا متاعه واضربوه، (ابوداؤد ۲۷۱۰)، نیز ابوداؤد کی دوسری روایت ہے أن رسول الله ﷺ وأبایکرؓ وعمرؓ حرقوا متاع الغال وضربوه۔ (ابوداؤد ۲۷۱۲)

جمہور کہتے ہیں کہ یہ تمام کی تمام احادیث باتفاق الحمد میں ضعیف ہیں۔ اس کے علاوہ متعدد احادیث غال کے بارے میں منقول ہیں جس میں وعید کا ذکر تو ہے لیکن اس کے سامان کو جلانے کا ذکر نہیں ہے چنانچہ عبد اللہ بن عمروؓ سے مروی ہے کان علی ثقل النبی ﷺ رجل يقال له كركره فمات فقال رسول الله ﷺ هو في النار فذهبوا ينظرون إليه فوجدوا عباءة قد غلها۔ یعنی آپ ﷺ کے نفقہ پر ایک آدمی تھا جس کو کركره کہا جاتا تھا پس وہ مر گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ جہنم میں ہے تو لوگ اس کی تحقیق کرنے لگے تو انہوں نے ایک عبا پائی جس کو اس نے چرایا تھا۔ اس حدیث میں اس کے سامان کو جلانے کا کہیں بھی حکم نہیں۔

باب إذا أنسى الغال المال المغلول

یعنی جب مال بيمد میں خیانت کرنے والا خیانت کرے پھر وہ واپس لائے اور توبہ

وغیرہ کر لے تو اس مال کو کیا کیا جائے گا؟۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس مال کو امام کو دے دیا جائے گا جیسا کہ تمام اموال ضائعہ امام کو دے دیا جاتا ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس میں سے خمس امام لے لے گا اور باقی مال صدقہ کر دیا جائیگا۔

دلیل جمہور: جمہور کہتے ہیں کہ مال غنیمت میں سے خمس امام کا حق ہے اس لئے خائن کے پاس جو مال غنیمت ہے اس میں سے امام خمس لے لیگا اور باقی مال غنمین کو ان کے حصص کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا لیکن اس کو ہر غنم کے پاس پہنچانا مشکل ہے اس لئے اسکو صدقہ کر دیا جائے گا جیسا کہ مال لفظ صدقہ کر دیا جاتا ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: وہ فرماتے ہیں کہ اس مال کو صدقہ نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ خائن کو اگر مالک تسلیم کریں تو ظاہری بات ہے کہ اس پر صدقہ کرنا واجب نہیں ہوگا اور اگر اس کی ملکیت نہ تسلیم کریں تو غیر کے مال سے صدقہ کرنا لازم آئے گا جو درست نہیں ہے اس لئے وہ مال امام کے حوالے کر دیا جائے گا لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مال جس کے ہاتھ میں ہوتا ہے بظاہر وہی مالک سمجھا جائے گا اور اس کو صدقہ کرنے کا اختیار ہوگا۔

باب فی السلب یعطى للقاتل

امام شافعیؒ کے نزدیک سلب یعنی مقتول کا سامان (تکوار، خورد، لباس وغیرہ) قاتل کا حق شرعی ہے چاہے امام قاتل کو مقتول کا سلب دینے کا اعلان کرے یا نہ کرے اور یہی ایک روایت امام احمد کی ہے۔

امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاتل سلب کا مستحق نہیں ہے جب تک امام من قتل قتیلا فله سلبہ کا اعلان نہ کر دے یا وہ بطور نفل کے کسی کو دے دے، امام احمدی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن أنس أن النبي ﷺ قال: من قتل قتيلاً فله سلبه فقتل أبو طلحة عشرين رجلاً وأخذ أسلابهم (ابو داؤد ۲۷۱۵)، یعنی آپ ﷺ نے فرمایا جس نے کسی کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اسی کیلئے ہے، چنانچہ ابو طلحہ نے بیس آدمی کو قتل کیا اور ان کے سامانوں کو لے لیا۔ نیز ابو قتادہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے من قتل قتيلاً له عليه بيعة فله سلبه (۱)، یعنی جس نے کسی کو قتل کیا اس پر گواہی بھی ہو تو مقتول کا سامان اس کے لئے ہے۔ ان دونوں احادیث میں مقتول کے سلب کو مطلقاً مسلمان قاتل کو دینے کا حکم ہے اعلان امیر وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کی دلیل: عن عوف بن مالك أنه قال: قتل رجل من حمير رجلاً من العدو فأراد سلبه منعه خالد (۲)۔ یعنی قبیلہ حمیر کے ایک آدمی نے دشمن (کافر) کے کسی آدمی کو قتل کر دیا اور مقتول کا سامان لینا چاہا تو خالد بن الولید نے منع کر دیا۔ اس نے آپ ﷺ سے شکایت کی تو آپ نے پہلے تو اس کو دینے کا حکم دیا لیکن بعد میں اس کو سلب دینے سے منع کر دیا۔ اس حدیث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اگر سلب قاتل کا حق ہوتا ہے تو خالد بن الولید اس کو سلب لینے سے منع نہ کرتے، مزید برآں بعد میں آپ ﷺ نے بھی اس کو سلب دینے سے منع فرمایا چنانچہ آپ نے فرمایا لا تعطه یا خالد، لا تعطه یا خالد۔

وعن ابن عباس السلب من النفل، والفرس من النفل، وفي النفل الخمس۔ یعنی سلب انعام میں سے ہے فرس انعام میں سے ہے، اور انعام میں خمس ہے۔ لہذا جب سلب انعام کے طور پر دیا جاتا ہے تو حق کے طور پر نہیں دیا جاسکتا ہے، امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ اور حضرت انسؓ کی حدیث سے ان کا استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ آپ نے من قتل قتيلاً فله سلبه امیر لشکر کی حیثیت سے فرمایا اور امیر لشکر جب اعلان

(۱) أخرجه البخاری ۲۱۰۰، مسلم ۱۷۵۱، ابو داؤد ۲۷۱۷، ترمذی ۱۵۶۲، ابن ماجہ

(۲) أخرجه مسلم ۱۷۵۳، ابو داؤد ۲۷۱۹، احمد ۷۲/۶۔

کردے تو ہم بھی اس کے قاتل ہیں کہ قاتل کو کافر مقتول کا سلب دیا جائے گا کیونکہ وہ سلب اب انعام کے طور پر ہوانہ کہ حق کی حیثیت ہے۔

باب فی السلب لایخمس

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک سلب میں سے خمس نہیں لیا جائے گا کیونکہ وہ قاتل کا حق شرعی ہے۔

دلیل: عن خالد بن الولیدؓ أن رسول الله قضی السلب للقاتل ولم یخمس السلب (ابوداؤد ۲۷۱۸)۔ یعنی آپ ﷺ نے قاتل کیلئے سلب کا فیصلہ کیا اور سلب میں سے خمس نہیں دیا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک امام کو اختیار ہے چاہے تو سلب میں سے خمس لے چاہے تو نہ لے البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر امام نے سلب قاتل کو دینے کا اعلان کر دیا ہے تو وہ سلب میں سے خمس نہیں لے گا لہذا یہ حدیث ہمارے خلاف حجت نہیں ہے۔

باب من قتل الجریح أنه سلبہ؟

یعنی کوئی شخص زخمی کو قتل کر دے تو اس کا کیا حکم ہے؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر پہلا حملہ کرنے والا اس قدر زخمی کر دے کہ کافر لڑنے پر کسی بھی طرح قادر نہ ہو پھر اس کو دوسرا شخص قتل کر دے تو سلب پہلے حملہ کرنے والے کو دیا جائے گا بشرطیکہ امام نے سلب دینے کا اعلان کر دیا ہو۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک شدید زخمی کافر کو قتل کرنے والے کو مقتول کا سلب نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس میں اس کا کوئی کمال نہیں ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک امام کو اختیار ہے چاہے قاتل کو سلب دے یا نہ دے۔

باب من جاء بعد الحرب لا تسهم له

یعنی اگر کوئی شخص جنگ ختم ہونے کے بعد مسلمانوں کے لشکر سے آٹے تو اس کو غنیمت میں سے حصہ ملے گا یا نہیں؟۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کو غنیمت میں سے حصہ نہیں ملے گا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو شخص مال غنیمت کو جمع کرنے سے پہلے دار الحرب میں پہنچ کر لشکر المسلمین میں شامل ہو جائے یا امام نے اس کو مسلمانوں کے فائدہ کیلئے کہیں بھیجا ہو تو اس کو غنیمت سے حصہ ملے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال : حضرت ابو ہریرہ اور ابان بن سعید کے واقعہ سے ہے کہ جب وہ خیبر فتح ہونے کے بعد وہاں پہنچے تو غنیمت میں سے ان کو حصہ نہیں دیا گیا حالانکہ تب تک غنیمت جمع نہیں کی گئی تھی۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل : عن ابن عمرؓ أنه قال : إنما تغتلب عثمان عن بدر وأسيهم له۔ (البخاری) یعنی حضرت عثمانؓ بدر سے غائب تھے حالانکہ ان کے لئے حصہ لگایا گیا، یہ امام ابو حنیفہؒ کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ یہ دونوں صحابہؓ فتح خیبر کے بعد وہاں پہنچے، اس وقت وہ دار الاسلام کے حکم میں ہو گیا، لہذا اس سے احراز (جمع) کا ثبوت ہوتا ہے اور ہمارا بھی مذہب یہ ہے کہ اگر احراز کے بعد کوئی شریک ہو تو اس کو غنیمت میں سے حصہ نہیں دیا جائے گا۔

باب فی المشرک لا يستعان به

جنگ کے موقع پر کفار سے مدد لینا جائز ہے یا نہیں؟

امام احمدؒ کے نزدیک کفار سے جنگ کے موقع پر استعانت جائز نہیں ہے اور یہی ایک

روایت امام مالکؒ کی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک استعانت بالکفار عند الحرب جائز ہے۔ بعضوں نے امام احمدؒ کی روایت بھی جمہور کی مطابقت ذکر کی ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ایک آدمی جنگ بدر سے پہلے مسلمانوں سے آملاتا کہ ان کی مدد کرے تو رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا: اَتُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: اِرْجِعْ فَلَنْ اُسْتَعِينَ بِمَشْرُكٍ، (۱)۔ یعنی تو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہے؟ مشرک نے کہا نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا تو لوٹ جا میں مشرکوں سے کبھی مدد حاصل نہیں کرتا۔

جمہور کی دلیل: بخاری کی مشہور حدیث ہے قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ وَإِنَّ اللَّهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ (البخاری) یہاں فاجر سے مراد کافر ہے کیونکہ مسلم کے مقابل میں بولا گیا ہے۔

نیز احادیث میں آتا ہے کہ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَعَانَ بِصَفْوَانَ بْنِ أُمِيَّةٍ وَعَنْ زُهَيْرٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَعَانَ بِنَاسٍ مِنَ الْيَهُودِ فِي خَيْبَرَ فِي حَرْبِهِ فَأَسْهَمَ لَهُمْ، (رواہ ابو داؤد فی کتاب المراسیل۔)

اور امام احمدؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے کیوں کہ آپ ﷺ سے متعدد کفار سے مدد لینا ثابت ہے، اور آپ ﷺ نے جو حدیث مذکور میں کفار سے مدد لینے سے انکار کیا جنگ بدر کا واقعہ ہے جو حق و باطل کا پہلا غزوہ تھا اس لئے اس سے مدد لینا مناسب نہیں سمجھا۔

باب فی سهم الراجل والفارس

اگر مجاہد راجل (پیدل) ہو تو اس کو بالاتفاق ایک حصہ ملے گا، اور اگر مجاہد فارس (گھوڑے

کے ساتھ) ہو تو اس کو دو حصے ملے گیں یا تین حصہ؟۔ اس میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک فارس مجاہد کو دو حصے ملے گیں ایک حصہ اس کا اور ایک حصہ گھوڑے کا۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فارس کو تین حصے ملیں گے ایک حصہ مجاہد کا دو حصہ اس کے گھوڑے کا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن رسول الله ﷺ أسهم لرجل ولفرسه ثلاثة أسهم، سهمالہ وسهمین لفرسه۔ (۱) اسی طرح ابو عمرہ سے مروی ہے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل: وعن یزید الانصاری عن عمہ مجمع بن جاریۃ الانصاری قسمت خیبر علی أهل الحدیبۃ علی ثمانیۃ عشر سهماً، فأعطی الفارس سهمین وأعطی الراجل سهماً (ابوداؤد)

(۲) عن علیؓ قال: للفارس سهمان (مصنف بن ابی شیبہ، ۷/۶۶۲)۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب: حدیث ابن عمرؓ کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہ حدیث منسوخ ہے کیونکہ اس میں فارس کو تین حصے دینے کا ذکر ہے لیکن کب دیا گیا

یہ معلوم نہیں اس کے برخلاف مجمع بن جاریہ کی حدیث میں کی صراحتاً ذکر ہے کہ فارس کو دو حصہ آپ ﷺ نے فتح خیبر کے موقع پر دیا۔

(۲) بعضوں نے یہ احتمال ظاہر کیا ہے کہ آپ ﷺ فارس کو مزید ایک حصہ

زائد بطور نفل (انعام) کے دیا ہو۔

(۳) ابن عمر کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے چنانچہ ان سے مروی ہے ان

رسول الله جعل للفارس سهمین وللراجل سهماً (ابن ابی شیبہ، ۷/۶۶۱) الفرس

الراجل سہما کے مقابلہ میں ہے، لہذا الفرس سے مراد فارس ہوگا یعنی فارس کے لئے دو حصے اور راجل کیلئے ایک حصہ۔ اس لئے ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال صحیح نہیں ہو سکتا ہے۔

باب النفل قبل الخمس

نفل یعنی انعام و زیادتی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصل غنیمت سے دے کر باقی مال سب پر برابر تقسیم کر دیا جائے گا۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نفل خمس میں سے جو کہ امام کا حصہ ہے دیا جائے گا۔ امام احمدؒ کے نزدیک اربعہ اخماس سے نفل دیا جائے گا۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن حبيب بن مسلمة أن النبي ﷺ نفل الربع بعد الخمس في بدأته و نفل الثلث بعد الخمس في بعثته۔

امام مالکؒ و شافعیؒ کی دلیل: عن سعيد بن المسيب كان الناس يعطون النفل من الخمس (مؤطا مالک)

ابوحنیفہؒ کی دلیل: عن عمر أن النبي ﷺ بعث سرية قبل "نجد" فأصبنا نعما كثيرا فنفلنا أميرنا بغيرا لکل إنسان، ثم قد منا على رسول الله ﷺ فقسم رسول الله ﷺ غنيمتنا (ابوداؤد: ۲۷۴) یعنی بنی کریم ﷺ نے نجد کی جانب ایک سریہ بھیجا پس ہم کو خوب مال غنیمت حاصل ہوا، ہمارے امیر نے ہم میں سے ہر ایک کو ایک ایک اونٹ انعام دیا پھر ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس لے آئے تو آپ ﷺ نے ہمارے مال غنیمت کو تقسیم کیا۔ دیکھو اس حدیث سے امیر نے پہلے سب کو ایک ایک اونٹ بطور نفل عطاء کر دیا اس کے بعد آپ ﷺ نے اس میں تقسیم کیا۔ یہ حدیث سفینہ کے مقدمہ حبیب الرحمن دین ہے اور فریق ثانی کے دلائل اعلان پر محمول ہو سکتے ہیں۔

باب فی الوفاء للمعاهد وحرمة ذمته

قال النبی ﷺ لا یقتل مؤمن بکافر ولا ذو عہد فی عہدہ

یعنی مؤمن کو کافر کے بدلے نہیں قتل کیا جائے گا اور نہ ذمی کو اس کے عہد کی حالت میں۔ اس حدیث کی تشریح میں اختلاف ہونے کی وجہ سے معاہدہ کے قتل کے حکم میں اختلاف ہو گیا۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ یہاں دو جز ہیں لا یقتل مؤمن بکافر اور ولا ذو عہد فی عہدہ دونوں باہم مربوط ہیں یعنی جو حکم پہلے جملے کا ہے وہی حکم دوسرے جملہ کا ہے یعنی نہ مؤمن کو کافر کے بدلے قتل کیا جائے گا، نہ ذمی کو اس کے عہد کی حالت میں۔ یعنی اگر کسی نے ذمی معاہدہ کو قتل کر دیا تو قصاصاً اس کو بھی قتل کیا جائے گا کیونکہ اس شخص کو قتل کیا جس کو قتل کرنا جائز نہیں تھا لہذا ذمی کے قاتل مسلم کو بھی قصاصاً قتل کیا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان کافر ذمی کو قتل کر دے تو قصاصاً اس کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ آپ ﷺ نے کافر کے بدلے مسلمان کو قتل کرنے سے منع فرمایا کیونکہ لا یقتل مؤمن بکافر میں کافر سے عام کافر مراد ہیں خواہ حربی ہوں یا ذمی یا معاہد یا مستامن ہوں کسی بھی کافر کے بدلے میں مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

اور ولا ذو عہد فی عہدہ دوسرا مستقل جملہ ہے جس کے معنی ہیں ذمی اس کے معاہدہ ہونے کی وجہ سے قتل کرنا جائز نہیں ہے لیکن اگر قتل کر دیا تو لا یقتل مؤمن بکافر کی وجہ سے اس کو قصاصاً نہیں قتل کیا جائے گا۔

حنفیہ کے مذہب کی تائید احادیث و آثار سے بھی ہوتی ہے: عن ابن عمرؓ أن رسول اللہ ﷺ قتل مسلماً بمعاهد وقال: أنا أکرم من وفی بذمته (الدارقطنی ۳۴۵)، بحوالہ نصب الراية ۴/۳۳۵) یعنی آپ ﷺ نے ایک مسلمان کو ایک معاہدہ کے عوض قتل کیا (کرایا) اور فرمایا: میں اس شخص کا اکرام کرتا ہوں جو اپنے ذمہ کو پورا کرے۔

(۲) عن حماد عن ابراهيم أن رجلاً مسلماً قتل رجلاً من أهل الكتاب من أهل الحيرة فأقاد منه عمر (مصنف بن عبد الرزاق)۔ یعنی ایک مسلمان آدمی نے اہل حیرہ کے کسی اہل کتاب کو قتل کر دیا تو حضرت عمرؓ نے اس سے قصاص لیا۔

چنانچہ اگر ذمی معاہدہ کے مسلم قاتل کو قصاصاً قتل نہ کیا جائے گا تو اس سے معاہدہ پر کیسے عمل ہوگا بلکہ یہ تو معاہدہ کے سراسر خلاف ہوگا کیوں کہ اس نے جان مال کے امان پر ہی معاہدہ کیا ہے نیز یہ تعلیمات اسلامیہ اور عدل و انصاف کے خلاف ہے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

کتاب الأضحیۃ

باب فی إيجاب الضحایا

امام ابوحنیفہ کے نزدیک صاحب حیثیت پر قربانی کرنا واجب ہے یہی ایک روایت امام مالکؒ کی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صاحب حیثیت کیلئے قربانی کرنا سنت ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل: عن أم سلمة قالت: قال رسول الله ﷺ: إذا دخلت العشر وأراد أحدكم أن يضحي فلا يمسه من شعرة شيئاً (۱) یعنی جو شخص تم میں سے قربانی کرے۔ نے کا ارادہ رکھتا ہو تو وہ اپنے بال میں کچھ بھی نہ چھوئے۔ اگر قربانی واجب ہوتی تو آپ ﷺ إذا أراد أحدكم الخ نہ فرماتے بلکہ صراحة صیغہ امر سے خطاب کرتے۔

(۲) عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: ثلث كتبت علي ولم تكتب عليكم الوتر والضحى والأضحى (۲) یعنی تین چیزیں مجھ پر فرض ہیں اور تم پر فرض نہیں ہے وتر، چاشت کی نماز اور قربانی۔

حنفی کی دلائل: عن أبي رملة بن مخنف قال: قال رسول الله ﷺ: يا أيها الناس إن علي كل أهل بيت في كل عام أضحى وعثيرة، أقدمون مستحيرة؟ هذه التي يقول الناس الرجبية (۳) (الرجبية وہ ماہِ رجب میں بتوں وغیرہ کے نام پر ذبح کیا جانے والا جانور ہے) یعنی مشرکین بتوں کے نام پر قربانی کرتے تھے تم

(۱) أخرجه مسلم ۱۹۷۷، ترمذی ۱۵۲۳، ابن ماجہ ۳۱۵۰، ابو داؤد ۲۷۹۱، البيهقي

۲۶۶/۹۔ (۲) مسند احمد ۱/۲۳۱، البيهقي ۲۴۶/۸۔ (۳) أخرجه ترمذی ۱۵۱۸، ابو

داؤد ۳۷۸۸، ابن ماجہ ۳۱۲۵، البيهقي ۲۶۰/۹

اللہ کے نام پر قربانی کرو۔

(۲) وعن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ من وجد سعة لأن يضحى فلم يضحى فلا يحضر مصلانا یعنی جو قربانی کی وسعت رکھتا ہو لیکن قربانی نہیں کی وہ ہمارے عید گاہ میں نہ آئے۔ اس کے علاوہ متعدد احادیث ہیں جن میں قربانی کرنے کی سخت تاکید آئی ہے اور متعدد جگہ اس کے ادا کرنے کا حکم دیا گیا جو سب کے سب میخدا امر سے ہیں۔ خلاصہ کلام مجموعہ احادیث اور تعامل صحابہ و تابعین سے وجوب ہی مستفاد ہوتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی متدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ ”إِذَا أَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يَضْحَى“ سے قربانی کا حکم بیان کرنا مقصود نہیں بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ قربانی کرنے والے کو ذی الحجہ کا عشرہ داخل ہوتے ہی قربانی تک اپنے بال وغیرہ نہ کٹوانے چاہئے، یہ حدیث نیت قربانی پر دلالت کرتی ہے، نہ کہ اس کے عدم وجوب پر۔ اور ان کی دوسری متدل حدیث ضعیف ہے، (رواہ البیہقی وصرح بضعفه)۔

باب ما يستحب من الأضاحی

امام مالک اور امام احمد کے نزدیک کبشہ (میڈھا) کی قربانی افضل ہے۔
امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک اونٹ کی قربانی سب سے افضل ہے
بھگائے کی پھر بکرے کی۔

امام مالک کی دلیل: وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کبشہ کی قربانی فرمایا کرتے تھے چنانچہ حضرت انسؓ سے مروی ہے أن رسول الله ﷺ كان يضحى بكبشين (۱) یعنی آپ ﷺ دو میڈھا قربانی کرتے تھے۔ نیز قرآن کریم میں کبشہ کی قربانی کو ذبح عظیم کے ساتھ متصف کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ربانی ہے ﴿وَقَدْ يَنْفَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾۔

(۱) أخرجه مسلم ۱۹۶۶، بخاری ۵۵۵۸، ابن ماجه ۳۱۲۰، البيهقي ۲۶۹/۹، الدارمي

حنفیہ و شافعیہ کی دلیل: یہ حضرات جمعہ میں پہلے آنے والے شخص کی فضیلت میں وارد حدیث سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ سب سے پہلے آنے والا سب سے افضل ہے جس کو اونٹ کی قربانی کا ثواب ملے گا اس کے بعد آنے والے کو گائے کی قربانی کا ثواب ملے گا، جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اونٹ کی قربانی سب سے افضل ہے۔

باب ماجاء فی وقت الضحایا

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب شہر میں امام نماز پڑھ لے تو قربانی کا وقت ہو جاتا ہے اور دیہات میں فجر صادق کے طلوع کے بعد ہی سے قربانی کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔
امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ قربانی کا وقت امام کی نماز اور اس کے ذبح کے بعد ہے لہذا اگر امام کے ذبح کرنے سے پہلے ذبح کر دیا تو اعادہ ضروری ہے۔
امام شافعیؒ کے نزدیک جب سورج طلوع ہو جائے اور عید کی نماز اور خطبوں کا وقت گزر جائے تب قربانی کا وقت شروع ہو جاتا ہے خواہ امام نے نماز پڑھی ہو یا نہ پڑھی ہو شہر ہو یا دیہات ہو۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ قربانی کا وقت امام کی نماز کے بعد ہے خواہ ذبح کرے یا نہ کرے ان کا مذہب امام مالکؒ کے مذہب کے قریب ہے۔ خلاصہ کلام امام شافعیؒ کے علاوہ بقیہ ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ عید کی نماز سے پہلے قربانی جائز نہیں اگر نماز سے پہلے قربانی کر لی تو اعادہ واجب ہے۔

امام مالکؒ و امام احمدؒ کی دلیل: عن أنس أن رسول الله ﷺ خطب فأمر من كان ذبح قبل الصلاة أن يعيد ذبحاً، (مسلم ۱۹۰۹ البخاری ۵۵۶۱) یعنی آپ نے خطبہ دیا پھر جس نے نماز سے پہلے ذبح کر لیا تھا ان کو دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا۔ امام احمدؒ کے مذہب پر یہ حدیث صریح ہے۔ لیکن امام مالکؒ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے دوبارہ قربانی کا حکم دو وجہ

سے دیا۔ (۱) انہوں نے نماز سے پہلے قربانی کر لی۔ (۲) انہوں نے آپ ﷺ سے پہلے قربانی کر لی تھی۔

امام شافعیؒ کی دلیل: امام شافعیؒ بھی اسی حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں، والمراد بها التقدير بالزمان لا بفعل الصلاة، (المجموع ۲۸۳/۸)۔ یعنی اس سے مراد زمانہ کے ساتھ اندازہ لگانا ہے نہ کہ فعل صلاۃ مراد ہے کہ نماز کے بعد ہی قربانی کی جائے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جب سورج طلوع ہو جائے پھر اتنا وقت گزر جائے کہ اس میں نماز اور دونوں خطبے ہو سکیں تو گویا کہ اب قربانی کی جائے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: أن النبی ﷺ قال لا یذبحن أحد قبل أن یصلی (مسلم) شہریوں کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہی جو امام احمدؒ کی ہے لیکن دیہاتیوں کے بارے میں ابو حنیفہؒ کا کہنا ہے چونکہ دیہات میں صلاۃ عید واجب نہیں ہے اس لئے وہ نماز کا انتظار نہیں کریں گے بلکہ وہ فجر صادق کے طلوع کے بعد قربانی کر سکتے ہیں لیکن شہریوں پر نماز واجب ہے اس لیے وہ نماز سے پہلے قربانی نہیں کر سکتے۔

الاختلاف فی أيام الأضحية

امام شافعیؒ کے نزدیک چار دن تک قربانی کرنا جائز ہے یوم النحر وایام التشریق
الثلاثہ۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قربانی تین دن جائز ہے یوم النحر (قربانی کے دن) اور دو دن
اس کے بعد۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن أبي هريرة عن النبی ﷺ أيام التشريق كلها ذبیح (۲) عن عبد الله بن عمر قال الأضحي يومان بعد يوم الأضحي، یعنی قربانی کے دن کے بعد دو دن قربانی ہے۔ نیز حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے أيام النحر ثلاثة

ایام یعنی قربانی کے ایام تین دن ہیں۔ اسی طرح حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت انسؓ سے بھی مروی ہے۔ اور امام شافعیؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ ضعیف ہے کما قال السنوی فضعیف مدارہ علی معاویۃ بن یحیٰ الصدفی (المجموع ۸/۲۸۳) اور یہ باتفاق احمد تین ضعیف ہیں۔

باب مایکرہ من الضحایا

بالکل لو لے لنگڑے، کان کٹے، اندھے، بیمار کی بالاتفاق قربانی جائز نہیں ہے، لیکن اگر کان کا کچھ حصہ کٹا ہوا ہو تو اس کا کیا حکم؟

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر تھوڑا سا کان کٹا ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر نصف سے کم کٹا ہے تو جائز ہے اور اگر نصف سے زیادہ کٹا ہے تو جائز نہیں ہے۔

شوافع و مالکیہ کی دلیل: عن علیؓ قال أمرنا رسول اللہ ﷺ أن نستشرف

العين والأذن ولا نضحى بعوراء ولا مقابلة ولا مدابرة ولا خرقاء، ولا شرقاء، (۱)، یعنی رسول اللہ ﷺ نے ہم کو یہ حکم دیا کہ ہم جانوروں کی آنکھ اور کان اچھی طرح دیکھ لیں اور ہم کاتے جانوروں کی قربانی نہ کریں اور نہ آگے سے کان کٹے ہوئے یا پیچھے سے کان کٹے ہوئے کی قربانی کریں اور نہ اس جانور کی قربانی کریں جس کے کان گولائی میں پھٹے ہوئے ہوں یا لمبائی میں چرے ہوئے ہوں۔ اس حدیث سے مطلقاً کان کٹے ہوئے کی قربانی سے منع کیا گیا ہے قلیل و کثیر کی کوئی تحدید نہیں ہے۔

(۱) أخرجه أبو داود ۴۲۸۰، ترمذی ۱۴۹۸، ابن ماجہ ۳۱۴۳، الدارمی ۷۷/۲،

البیہقی ۲۷۵/۹، احمد ۱۲۵/۱، الحاکم ۴۶۸/۱

حنفی کی دلیل: عن علی أن النبی ﷺ نہی أن یضحی بعضہ الاذن والقدن (ابو داؤد ۲۸۰۵) یعنی آپ ﷺ نے سینک ٹوٹے ہوئے یا کان کٹے ہوئے جانور کی قربانی سے منع فرمایا، قتادہ کہتے ہیں کہ میں نے سعید بن المسیبؓ سے پوچھا عشاء کیا چیز ہے؟ تو فرمایا ”الصف فما فوقہ“ یعنی نصف سے جو زیادہ ہو۔ خلاصہ کلام آپ ﷺ نے مطلق کان کٹے ہوئے جانور کی قربانی سے منع نہیں فرمایا بلکہ عشاء یعنی اکثر کان کٹے ہوئے کی قربانی سے منع فرمایا۔

باب الجذور (الابل) عن کم من تجزی

امام مالکؒ کے نزدیک ایک اونٹ کی قربانی ایک اہل بیت کی طرف سے کی جاسکتی ہے چاہے وہ سات سے زیادہ ہوں یا سات سے کم اور دو اہل بیت کی طرف سے ایک اونٹ کی قربانی نہیں کی جاسکتی ہے چاہے وہ سات ہوں یا سات سے کم ہوں۔

جمہور کے نزدیک ایک اونٹ سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہے چاہے ایک اہل بیت کی طرف سے ہو یا ایک سے زیادہ اہل بیت کی طرف سے ہو۔

امام مالکؒ کی دلیل: امام مالکؒ کہتے ہیں کہ قربانی تقرب الی اللہ کیلئے کی جاتی ہے اور قربت میں تقسیم نہیں ہوتی اس لئے وحدت کا ہونا ضروری ہے چاہے وحدت حقیقی ہو کہ ایک آدمی ہی قربانی کرے یا وحدت جنسیہ ہو کہ اہل بیت پورے جانور کی قربانی کریں۔ دو اہل بیت کی صورت میں نہ وحدت حقیقیہ پر عمل ہوگا اور نہ وحدت جنسیہ پر عمل ہوگا۔

جمہور کی دلیل: عن جابر أن النبی ﷺ قال البترۃ عن سبعة والجذور عن سبعة (ابو داؤد) اور حدیث کی موجودگی میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

باب فی الشاة تضحی عن جماعة

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایک بکری پورے اہل بیت کی طرف سے کافی

ہے چاہے وہ ایک ہوں یا ایک سے زیادہ ہوں، امام مالکؒ دو شرطوں کا اضافہ بھی کرتے ہیں ایک یہ کہ گھر کا مالک شرکاء پر خرچ کرتا ہو دوسرے شرکاء ایک ہی گھر میں رہتے ہوں۔

امام ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کے نزدیک ایک بکری کی قربانی ایک ہی آدمی کی طرف سے کی جاسکتی ہے۔

مالکیہ و حنابلہ کی دلیل: حضرت عائشہؓ سے نبی کریم ﷺ کی طریقہ قربانی یہ منقول ہے، أَخَذَ الْكَبْشَ (ذَبْ) فَأَضْجَعَهُ ثُمَّ ذَبَحَهُ ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ تَقَبَّلْ مِنْ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَأُمَّةٍ مُحَمَّدٍ. (۱)، آپ ﷺ ایک ذبہ ذبح کیا اور اس کی اپنی طرف سے اور اپنے آل کی طرف سے اور اپنی امت کی طرف سے قبولیت کی دعاء کر رہے ہیں جو اس بات کی صریح دلیل ہے کہ ایک بکری پورے اہل بیت کی طرف سے کافی ہے۔

دوسری دلیل: عطاء بن یسارؒ کہتے ہیں کہ، سَأَلْتُ أَبَا أَيُّوبَؓ كَيْفَ كَانَتْ الضَّحَايَا فِيكُمْ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، یعنی میں نے ابوایوبؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں قربانی کیسے ہوتی تھی، تو انہوں نے کہا: كَانَ الرَّجُلُ يَضْحِي بِالشَّاةِ عَنْهُ وَعَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ فَيَأْكُلُونَ وَيَطْعَمُونَ حَتَّى تَبَاهِيَ النَّاسُ فَصَلَّتْ كَمَا تَدْرِي (۲)۔ یعنی آدمی اپنی طرف سے اور اپنے اہل بیت کی طرف سے ایک بکری ذبح کرتا تھا، پھر وہ کھاتے تھے اور کھلاتے تھے یہاں تک کہ لوگ اظہارِ فقر پر آگئے چنانچہ یہ حالت ہوگئی جو تمہود و کید رہے ہو۔

حنفیہ و شافعیہ کی دلیل: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَؓ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ وَجَدَ سَعَةً لَأَنْ يَضْحِيَ فَلَمْ يَضْحِ فَلَا يَحْضُرُ مَصْلَانَا (۳)۔ اگر ایک بکری ایک اہل بیت کی طرف سے کافی ہو جاتی تو پھر ہر صاحبِ وسعت کو یہ وعید نہ سنائی جاتی بلکہ یہ وعید اہل

(۱) مسلم شریف ۱۹۶۷، ابو داؤد ۲۷۹۲، البيهقي ۲۱۷/۹ (۲) ترمذی ۲۷۶/۱ ابن ماجہ

۳۱۹۷ (۳) البيهقي ۲۶۰/۹ كذلك ابن ماجہ.

بیت کے صرف مالک کو سنائی جاتی۔

حنا بلہ و مالکیہ کے دلائل کا جواب: ان کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ یہ احادیث اشتراک ثواب پر محمول ہیں چنانچہ ہمارے نزدیک بھی قربانی کے ثواب میں چند آدمیوں کو شریک کرنا جائز ہے، نیز یہ قرینہ قیاس کے خلاف بھی ہے کیونکہ اگر ایک بکری ایک اہل بیت کی طرف سے کافی ہے تو بقر جو بکری سے بڑا ہوتا ہے اس کو سات آدمیوں سے زیادہ کیلئے کافی ہو جانا چاہئے۔

باب فی المسافر یضحی

امام مالکؒ کے نزدیک مسافر کیلئے بھی قربانی کرنا واجب ہے۔ بقیہ ائمہ مسافر پر وجوب قربانی کے قائل نہیں ہیں۔

امام مالکؒ کی دلیل: عن ثوبان قال: ضح رسول اللہ ﷺ ثم قال: یا ثوبان أصلح لنا لحم هذه الشاة قال فما زلت أطعمه منها حتی قد منا المدينة (ابوداؤد) یعنی آپ ﷺ نے قربانی کی اور فرمایا اے ثوبان ہمارے لئے اس بکری کا گوشت تیار کرو ثوبان کہتے ہیں چنانچہ میں آپ ﷺ کو اس میں سے کھلاتا رہا یہاں تک کہ ہم مدینہ پہنچ گئے۔ یہ واقعہ حجۃ الوداع کا ہے اور آپ ﷺ نے حالت سفر میں قربانی کی جس سے مسافر پر قربانی کے وجوب کا ثبوت ہوتا ہے۔

جمہور کی دلیل: آپ ﷺ کا یہ عمل استحباب پر محمول ہے ورنہ حقیقت میں مسافر پر نہ جمعہ واجب ہے اور نہ قربانی۔ چنانچہ حضرت علیؓ سے مروی ہے: لیس علی المسافر جمعة ولا أضحية، کیونکہ حالت سفر میں قربانی واجب ہونے سے مشقت شدیدہ پیش آئے گی کہ آدمی قربانی کا جانور کہاں کہاں لئے پھرتا رہے گا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس زمانہ میں مسافر پر اگر وسعت رکھتا ہے تو قربانی واجب ہوگی کیونکہ آج کل رابطہ کے ذرائع انتہائی قوی ہیں، آدمی موبائل یا فون کے ذریعہ اپنے گھر والے کو مکلف بنادے یا جہاں بھی ہو وہاں تنظیم قربانی والوں سے رابطہ کر کے قربانی کرا لے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

کتاب الذبائح

باب فی الذبیحة بالمرؤۃ والسن والعظام

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک پتھر، دانت اور ہڈی سے ذبح کرنا حرام ہے اگر ذبح کر لے تو اس کا کھانا حرام ہوگا، امام مالکؒ کی بھی یہی ایک روایت ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر انسان کے جسم میں لگے ناخن یا دانت سے ذبح کیا ہو تو اس کا کھانا حرام ہوگا لیکن اگر انسان کے جسم سے علاحدہ ہو تو اس سے ذبح کرنا جائز ہوگا۔
(المجموع ج ۹/ص ۷۹۔)

امام شافعیؒ و احمدیؒ کی دلیل: عن رافع بن خدیج قال: قال رسول الله ﷺ: ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا ليس السن والظفر (۱) یعنی جس چیز سے خون بہہ جائے اور اس جانور پر اللہ کا نام لیا گیا ہو تو کھاؤ بشرطیکہ وہ دانت اور ناخن سے ذبح نہ کیا گیا ہو۔ نیز آپ ﷺ نے فرمایا کہ: وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة (۲)

حنفیہ و مالکیہ بھی حدیث مذکور ”ما أنهر الدم“ سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اس حدیث میں ذبح کرنے کا ایک قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے کہ جس چیز سے بھی خون بہہ جائے یعنی ذبح ہو جائے اس سے ذبح کرنا درست ہے، ”لیس السن والظفر“ سے دانت و ناخن کا استثناء اس لئے کیا گیا کیونکہ عموماً اس میں دھار نہیں ہوتی اگر جکلف ذبح کیا جائے گا تو جانور کو تکلیف ہوگی

(۱) أخرجه البخاری ۲۴۸۸ و مسلم ۱۹۶۸، ترمذی، ابوداؤد، نسائی ۲۲۶/۷، ابن ماجہ ۳۱۳۷، الدارمی ۲۴۸، البيهقي ۹/۲۵، أحمد ۴۶۳/۳، (۲) أخرجه مسلم ۱۹۵۰، ترمذی ۱۴۰۹، ابن ماجہ ۱۳۷۰، نسائی، البيهقي ۹/۲۷۰، أحمد ۱۲۳/۴، الدارمی ۵۲/۲۔

اس لئے اس سے ذبح کرنا مکروہ ہوگا اور ہم بھی اس کی کراہیت کے قائل ہیں، لیکن اگر ناخن یا دانت یا ہڈی کو تیز کیا جائے اور اس سے ذبح کیا جائے جس سے خون بہہ جائے تو ”ما نھر الدم“ پایا جائے گا لہذا اس کا کھانا حرام نہ ہوگا۔ خلاصہ کلام ناخن، دانت و ہڈی سے ذبح کرنا مکروہ ہے لیکن اس کھانا حرام نہ ہوگا بلکہ جائز ہوگا چنانچہ آپ ﷺ سے مروی ہے: أفرد الاوداج بما شئت (نسائی) یعنی رگوں کو جس چیز سے چاہو کاٹو۔ اس میں دانت، ناخن وغیرہ کا کوئی استثناء نہیں ہے۔

باب ماجاء فی ذکاة (الذبح) الجنین

ماں کے پیٹ میں بچہ کو جنین کہتے ہیں، اگر مادہ کو ذبح کیا گیا اور اس کے پیٹ سے بچہ نکلا جس میں تھوڑی سے رقی باقی تھی لیکن اتنا وقت نہیں ملا کہ اس کو ذبح کیا جاسکے کہ وہ مر گیا، یا تام الخلق مردہ نکلا تو اس کا کیا حکم ہے؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا کھانا جائز نہیں ہے اگر زندہ پیدا ہوا اور اس کو ذبح کیا گیا تو کھانا جائز ہے، ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اس کا کھانا مطلقاً جائز ہے۔

جمہور کی دلیل: عن أبي سعيد قال: قلنا: يا رسول الله نتحر الناقة ونذبح البقرة والشاة وفي بطنها الجنين أنأكله؟ فقال: كلوه إن شئتم فإن ذكاته ذکاة أمه. (۱) یعنی جنین کا ذبح اس کی ماں کے ذبح کرنے سے ہے۔ یعنی (ماں کا ذبح کرنا جنین کیلئے کافی ہوگا) لہذا اس کو کھانا جائز ہوگا چاہے زندہ ہو یا مردہ بشرطیکہ اس کی خلقت تام ہوگئی ہو۔

ابو حنیفہؒ کے دلائل: بقولہ تعالیٰ ﴿حرمت علیکم البیقة والدم ولحم الخنزیر وما اهل لغير الله به والمنخنقة﴾۔ اس آیت کریمہ میں منخنقہ (دم گھٹ کر مرا

(۱) أخرجه ترمذی ۱۴۷۶، ابوداؤد ۲۸۲۷، ابن ماجہ ۳۱۹۹، البیہقی ۳۳۰/۹،

الدارقطنی ۲۷۴/۴، أحمد ۳۱/۳۔

(۱۳) حرام قرار دیا گیا ہے اور یہ یقینی بات ہے کہ جنین متحفظہ ہی ہے کیونکہ ماں کے ذبح کرنے کی وجہ سے اس کا دم گھٹ گیا، اور وہ مر گیا، لہذا اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔

اور حدیث شریف ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ میں تشبیہ بیان کی گئی ہے یعنی جنین کا ذبح لڑنا اس کے ماں کی طرح ہے یعنی جس طرح اس کے ماں کو ذبح کیا گیا اسی طرح اس کو ذبح کرو اور کھاؤ۔ لیکن اگر وہ مرا ہے تو ذبح نہیں پایا جاسکتا، لہذا وہ حرام ہوگا اور قیاس کا بھی یہی تقاضہ ہے کہ ایک جانور کی ذکاۃ دوسری جانور کیلئے کافی نہیں ہو سکتی۔ مزید تفصیل کیلئے یہ دیکھئے: (بدائع الصنائع ۱/۵۹، البحر الرائق ۸/۳۱۲)۔

باب فی العقیقۃ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقیقہ کرنا مستحب ہے جو سنت سے ثابت ہے۔
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے حتیٰ کہ امام احمدؒ کی ایک روایت وجوب کی ہے۔
جمہور کی دلیل: عن ابن عباسؓ عقی رسول اللہ ﷺ عن الحسن والحسين عليهما السلام كبشا كبشا۔ (۱) یعنی رسول اللہ ﷺ نے حسن اور حسین کے جانب سے ایک ایک میڈ ہانچ کیا۔ نیز آپ ﷺ سے مروی ہے مع الفلام عقیقۃ فامر قواعنہ دماً وأمیطوا عنه الاذی (ابوداؤد، ۲۸۳۹) یعنی لڑکے کے ساتھ عقیقہ ہے لہذا اس کی جانب سے خون بہاؤ اور اس سے بلا دور کرو یہ حدیثیں عقیقہ کے سنت مؤکدہ ہونے کی واضح دلیل ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: أن النبی ﷺ سئل عن العقیقۃ فقال: لا أحب العقوق ومن ولد فأحب أن ينسك له فلیفعل (۲) یعنی آپ ﷺ نے فرمایا میں عقیقہ کو

(۱) أخرجه أبو داود ۲۸۴۱، البيهقي ۲۹۹/۹ (۲). أخرجه أبو داود ۲۸۴۲، البيهقي

پسند نہیں کرتا ہوں جس کے یہاں کوئی پیدائش ہو پھر وہ اس کے لیے قربانی کرنا چاہتا ہے تو وہ کر سکتا ہے۔ آپ ﷺ نے عقیقہ کو آدمی کے مرضی پر چھوڑ دیا چاہے وہ کرے یا نہ کرے اگر وہ سنت مؤکدہ ہوتا تو آپ ﷺ تاکید کے ساتھ اس کے کرنے کا حکم فرماتے۔ اس کے علاوہ جو بھی قول یا فعلی روایات مروی ہیں سب کے سب استحباب پر محمول ہیں۔

باب کم شاة یذبح للولد والجارية

امام مالک کے نزدیک لڑکے اور لڑکی دونوں کی طرف سے ایک ایک بکری کرنا مسنون ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لڑکے کی طرف سے دو بکری اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری کرنا مسنون ہے۔

امام مالک کی دلیل: عن رسول الله ﷺ عن الحسن والحسين كبشاً كبشاً۔

جمہور کی دلیل: عن أم كُوزٍ قالت: سألت رسول الله ﷺ عن العقيقة فقال: للغلام شاتان مكافئتان وعن الجارية شاة (۱) یہ حدیث قولی ہے جس کو فعلی پر ترجیح ہوگی اور اس کے مقابلے میں قوی بھی ہے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

(۱). أخرجه أبو داود ۲۸۳۶، ابن ماجه ۳۱۶۲، النسائي الكبري ۷/۱۶۵، الترمذی،

البيهقي ۳۰۱/۹، الدارمی ۸۱/۲، أحمد ۳۸۱/۶۔

کتاب الصيد

باب فی الاکل من صید الکلب والطیر

اگر شکاری کتے کو بسم اللہ پڑھ کر شکار پر چھوڑا اور وہ شکار کو پکڑ لیا لیکن وہ شکار بغیر ذبح کئے مر گیا تو اس کا بالاتفاق کھانا جائز ہے، لیکن شکاری کتے کے تعلیم کے سلسلہ میں اختلاف ہے، یعنی کون سا کتا شکاری کہلائے گا اور کون سا کتا شکاری نہیں کہلائے گا؟ اس میں ائمہ کے مختلف اقوال ہیں کیوں کہ غیر شکاری کتے کا مردہ شکار کھانا بالاتفاق حرام ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک کتے کے معلم ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ اس کو شکار پر بھیجا جائے تو وہ چلا جائے اور روکا جائے تو رک جائے، اسکے علاوہ کوئی شرط نہیں ہے، چاہے وہ شکار سے کھائے یا نہ کھائے کوئی حرج نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک عرف کا اعتبار ہے، البتہ کلب معلم کی علامت تین شرطوں کا پایا جانا متعین کرتے ہیں (۱) روکنے سے رک جائے، بھیجنے سے چلا جائے، (۲) شکار سے نہ کھائے، (۳) یہ تجربہ کم از کم تین مرتبہ کیا جائے۔ اور امام شافعیؒ کا مذہب بھی تقریباً یہی ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل: عن ابی ثعلبۃ الخشنی قال النبی ﷺ إذا أرسلت کلبک المعلم وذکرت اسم اللہ علیہ فکل وإن أکل منه (۱)۔ یعنی جب تم اپنے کلب معلم کو اللہ کا نام لیکر چھوڑ دو تو اس کو کھاؤ اگرچہ کتے نے شکار شدہ جانور میں سے کچھ کھالیا ہو۔

جمہور کی دلیل: بقولہ تعالیٰ (فکلوا مما أمسکن علیکم)۔ یعنی اس میں سے کھاؤ

(۱) أخرجه أبو داود، ۲۸۵۰، البخاری ۵۴۷۸، ۵۴۹۶، مسلم ۲۹۳۰، ترمذی ۱۴۶۴،

ابن ماجہ ۳۲۰۷، نسائی ۴۳۷۷، البيهقي ۲۴۷، أحمد ۱۹۵،

جو ظہری کہتے نے تمہارے لیے پکڑا ہو۔ اور جب کہتے نے اس میں سے کھا لیا تو مالک کے لیے
شکار کا پکڑنا نہیں پایا گیا۔

عن عدی ابن حاتم عن النبی ﷺ قال: فإن أكل الكلب فلا تأكل
فإنی أخاف أن یکون إنما أمسكه علی نفسه. (۱) یعنی اگر کتا کھالے تو تو مت کھا
کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ وہ اس کو اپنے لئے روک رکھا ہو۔

امام مالک کی دلیل کا جواب: ابو ثعلبہ کی روایت ضعیف ہے نیز اکثر روایات میں ”وإن
أكل منه“ کا لفظ موجود نہیں ہے یہ راوی کا ادراج معلوم پڑتا ہے، اگرچہ عدی بن حاتم کی روایت کی
بھی تصحیف کی گئی ہے لیکن اسکے لئے آیت قرآنی مؤید ہے۔ واللہ اعلم

الاختلاف فی تعلیم الطیور

امام شافعی کے نزدیک پرندوں کی تعلیم یہ ہے کہ جب شکار پر چھوڑا جائے تو چلائے
اور جب بلایا جائے تو واپس آجائے، اور شکار میں سے نہ کھائے۔

جمہور شکار میں سے نہ کھانے کی شرط نہیں لگاتے یہ شرط صرف شافعی کے نزدیک ہے۔

امام شافعی کی دلیل: عن عدی بن حاتم قال: قال النبی ﷺ: ما علمت من

كلب أبیاز ثم أرسلته وذكرت اسم الله فكل مما أمسك عليك، قلت: وإن

قتل؟ قال: إذا قتله ولم يأكل منه شيئاً (۲) یعنی کتا یا باز میں سے جس کو تو نے سکھایا ہو

پھر اس کو اللہ کا نام لیکر بھیجے پس تو کھا جو اس نے تیرے لئے پکڑا ہو، میں نے کہا اگرچہ اس نے اس

کو قتل کر دیا ہو؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا (ہاں) جب وہ اس کو قتل کر دے اور اس میں سے کچھ نہ

کھایا ہو۔ فإنما أمسك عليك إذا قتله ولم يأكل منه شيئاً، امام شافعی کی دلیل ہے۔

(۱) أخرجه البخاری ۴۷۷، ۵۴۸۳، مسلم ۱۹۲۹، ابوداؤد ۲۸۴۷، ترمذی ۱۴۶۵

البیہقی ۲۳۰۸، أحمد ۲۰۸، (۲) أخرجه ابوداؤد، البیہقی ۲۳۸۹.

باب فی التسمیة علی الذبیحة والصيد

امام شافعی کے نزدیک شکار ہو یا ذبیحہ بسم اللہ پڑھنا سنت ہے اور بعض مالکیہ کا مذہب یہی ہے اگر عمدہ یا سہو ترک کر دے تو کوئی حرج نہیں۔

امام ابوحنیفہ، امام احمدؒ اور بعض مالکیہ کے نزدیک حالت عمد میں ”تسمیہ“ پڑھنا شرط ہے اور حالت نسیان میں معاف ہے، خواہ ذبیحہ ہو یا شکار، امام احمدؒ کی دو روایتیں اور بھی ہیں: دیکھئے (المجموع ۸/۳۰۳)۔

امام شافعی کے دلائل: قوله تعالى حرمت علیکم الميتة والدم ولحم الخنزیر الى قوله إلا ما ذکیتم۔ سورة المائدة ۳۔ یہاں جانور کے گوشت کھانے کی حلت کی شرط ”إلا ما ذکیتم“ (مگر جو ذبح کیا گیا ہو) ہے

۲۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ایک قوم آپ ﷺ کے پاس آئی اور آپ ﷺ سے عرض کیا: إن قوماً یأتوننا بلحم لا ندري أذکر اسم الله علیه أم لا؟ فقال ﷺ: سموا علیه أنتم وکلوه (۱) یعنی کچھ لوگ ہمارے پاس گوشت لیکر آتے ہیں اور ہمیں معلوم نہیں ہوتا کہ اس پر اللہ کا نام لیا گیا ہے یا نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم ہی لوگ اس پر اللہ کا نام لیکر اس کو کھاؤ۔

۳۔ قال النبی ﷺ: ذبیحة المسلم حلال ذکر اسم الله أولم یذکر (۲) یعنی مسلم کا ذبح کیا ہو جانور حلال ہے اس نے اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو۔

جمہور کے دلائل: قوله تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ یذکر اسم الله علیه﴾ (الانعام: ۱۲۱)۔ یہ آیت صریح دلیل ہے کہ جو جانور اللہ کے نام کے بغیر ذبح کیا جائے گا اس کا

(۱) أخرجه أبو داود، النسائی، ابن ماجه البيهقی. (۲) أخرجه البيهقی، وأبو داود فی

کھانا جائز نہ ہوگا۔

۲۔ عن أنس أن النبي ﷺ قال: إذا أرسلت كلبك فاذا ذكر اسم الله
وهي رواية أخرى إذا رميت سهمك فاذا ذكر الله فإن وجدته قد قتل فكل
(۱) یعنی آپ ﷺ نے فرمایا: جب تو اپنے کتے کو شکار پر بھیجے تو تو اللہ کا نام لے۔ اور دوسری
روایت میں ہے جب تو تیر پھینکے پھر اللہ کا نام لے پھر اگر تو اس کو مقتول پائے تب بھی تو اس کو کھا
سکتا ہے

۳۔ ابو ثعلبہ انخسفی سے مروی ہے کہ بنی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا وما صدت
بقومك فذكرت اسم الله عليه فكل۔ (۲) یعنی جو تو اپنے قوس سے شکار کرے پھر اس پر
اللہ کا نام لیا ہو تو اس کو کھا سکتا ہے۔ یہ دونوں حدیثیں جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہیں کہ جس پر
اللہ کا نام لیا گیا ہو اس کا کھانا جائز ہے۔

امام شافعی کی دلیل کا جواب: آیت قرآنی میں ذکاۃ سے مراد ذکاۃ شرعی ہے
یعنی ذبح ”باسم اللہ“ ہے کیونکہ ذکاۃ کے لغوی معنی مراد نہیں لئے جاسکتے کیوں کہ اس کے لغوی معنی
(پھاڑنا) کے ہیں اور ظاہری بات ہے کہ پھاڑنا یہاں مراد نہیں لیا جاسکتا، چنانچہ اس کی تائید
دوسری آیت سے بھی ہوتی ہے جو یہ ہے: ﴿لَا تَأْكُلُوا مَالَكُمْ يَذْكُرُ اسْمَ اللَّهِ الْغَنَى﴾، ورنہ
دونوں آیتوں میں تعارض ہوگا۔

اور امام شافعیؒ کی مستدل حدیث اول حسن ظن کے بارے میں ہے کہ کوئی ذبیحہ تمہارے
سامنے پیش کیا جائے اس دعویٰ کے ساتھ کہ اللہ کا نام لیکر ذبح کیا گیا ہے تو حسن ظن کے طور پر اللہ کا
نام لیکر کھاؤ اور تیسری حدیث ناسی کے بارے میں ہے لہذا اس سے اس پر استدلال صحیح نہیں ہے۔

(۱) أخرجه أبو داود، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، البيهقي (۲) أخرجه البخاری، مسلم،

أبو داود، نسائی، ابن ماجہ، ترمذی، البيهقي، الدارقطني، أحمد

کتاب الوصایا

باب ماجاء فی الوصیة

داؤد ظاہری اور دیگر بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک اگر میت کے پاس مال ہو تو وصیت کرنا واجب ہے۔

جمہور کے نزدیک وصیت کرنا مستحب ہے لیکن اگر اس پر قرض یا دوسرے کا کوئی اور حق ہو اور وصیت نہ کرنے کی صورت میں اس حق واجب کے فوت ہونے کا خوف ہو تو اس صورت میں جمہور کے نزدیک بھی وصیت کرنا واجب ہے۔

اصحاب ظواہر کی دلیل: قولہ تعالیٰ ﴿کُتِبَ عَلَیْکُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُکُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَکَ خَیْرًا الْوَصِیَّةَ لِلْوَالدَیْنِ وَالْأَقْرَبِیْنَ﴾، اس آیت سے وصیت کا وجوب ثابت ہوتا ہے کیونکہ ”کُتِبَ“ فرض اور وجب کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

جمہور کی دلیل: عن أبی أمامة "یقول: سمعت رسول اللہ ﷺ یقول فی خطبۃ عام حجة الوداع إن اللہ قد أعطى کل ذی حق حقه فلا وصیة لوارث، (۱) یعنی میں نے رسول اللہ ﷺ حجۃ الوداع کے سال اپنے خطبہ میں یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حق والے کو اس کا حق دے دیا ہے لہذا کسی وارث کو کوئی وصیت کا حق حاصل نہیں۔

اصحاب ظواہر کی دلیل کا جواب: آیت وصیت جس سے اصحاب ظواہر نے استدلال کیا وہ آیت آیت میراث سے منسوخ ہے، چنانچہ ابن مسعود سے منقول ہے۔
نسختها آیۃ المیراث۔ یعنی آیت وصیت کو آیت میراث نے منسوخ کر دیا۔ نیز ابن عباس

سے بھی مروی ہے، نسختها قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الخ اور ہماری
مصل حدیث بھی نسخ کی تائید کرتی ہے۔

باب ماجاء فی الوصیۃ للوارث

اصحاب ظواہر کے نزدیک میت کسی وارث کیلئے وصیت نہیں کر سکتا اگر کرے گا تو اس کی
وصیت باطل ہو جائے گی اگرچہ ورثاء وصیت کی اجازت دے دیں۔

جمہور فرماتے ہیں کہ اگر ورثاء وصیت کی اجازت دے دیں تو وصیت نافذ ہو جائے گی۔

اصحاب ظواہر کے دلیل۔ قال ابوامامۃ: سمعت رسول اللہ ﷺ یقول فی خطبته عام
حجة الوداع: ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث. (۱) یعنی
اللہ نے ہر حق والے کو اس کا حق دے دیا ہے لہذا کسی وارث کیلئے کوئی وصیت نہیں ہے۔ اس
حدیث میں مطلقاً کسی وارث کے لئے وصیت کی نفی کی گئی ہے، لہذا کسی بھی صورت میں وصیت
نافذ نہیں ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر وارث کا حق متعین کر دیا ہے لہذا کسی بھی وارث کیلئے الگ
سے وصیت کر کے حق متعین کرنا درست نہ ہوگا۔

جمہور کی دلیل: یہ حدیث مذکور عام ہے لیکن اجازت ورثاء اس سے خاص ہے،
چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: لا وصیۃ إلا أن یجیز الورث: یعنی وصیت نہیں ہے
مگر یہ کہ ورثاء اجازت دے دیں۔ لہذا ورثاء کی اجازت کی صورت میں وصیت نافذ ہو جائے گی۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

کتاب الفرائض

فرائض: فریضہ کی جمع ہے اور یہاں فرائض سے مراد وارثوں کے حصے ہیں کہ کس وارث کو کتنا حصہ ملے گا؟۔

باب فی المیراث ذوی الارحام

اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کا ذوی الفرائض میں سے یا عصبہ میں سے کوئی وارث نہ ہو تو کیا اس کے دیگر رشتہ دار اس کے وارث ہو سکتے ہیں؟ اس سلسلہ میں صحابہ کرام، تابعین اور فقہاء میں اختلاف ہے۔

صحابہ کرام میں سے ابن مسعود اپنی مشہور روایت کے مطابق ابن عباس، معاذ بن جبل، ابوعبیدہ بن الجراح اور فقہاء میں ابوحنیفہ، صاحبین، زفر اور احمدؒ کے نزدیک ذوی الارحام میت کے وارث نہ ہونے کی صورت میں وارث ہو سکتے ہیں۔

صحابہ کرام میں زید بن ثابت، ابن عباس دوسری روایت کے مطابق اور فقہاء میں سے امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ذوی الارحام میت کے وارث نہیں ہو سکتے۔

عدم قائلین کی دلیل: ان کا استدلال آیت میراث سے ہے کہ آیت میراث میں تمام وارثین کا ذکر ہے لیکن ذوی الارحام کا بالکل ذکر نہیں ہے اور ذوی الارحام کو وارث بنا کر کتاب اللہ پر خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ زیادتی نہیں کی جاسکتی

قائلین کی دلیل: شافعیہ و مالکیہ کا یہ کہنا کہ قرآن میں ذوی الارحام کے وراثت کا ذکر نہیں ہے صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ارشاد خداوندی ہے: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾، یعنی اس کے معنی ہیں بعضہم اولیٰ بالوراثۃ من بعض چنانچہ اس آیت سے اشارۃً النص کے طور پر ذوی الارحام کیلئے وراثت کا ثبوت ہوتا ہے اور متعدد

روایات سے بھی اس کا ثبوت ہوتا ہے۔

۲۔ چنانچہ حضرت مقدم سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اللہ ورسولہ مولیٰ من لا مولیٰ له والخال وارث من لا وارث له، (۱) یعنی اللہ اور اس کا رسول اس شخص کا مولیٰ ہے جس کا کوئی مولیٰ نہ ہو اور ماموں وارث ہے اس شخص کا جس کا کوئی وارث نہ ہو۔ اس میں آپ ﷺ نے ماموں کو وارث بنایا ہے جو کہ وہ ذوی الفرائض میں سے نہیں ہے بلکہ ذوی الارحام میں سے ہے۔

۳۔ ثابت بن الدحداح کا انتقال ہو گیا تو آپ ﷺ نے قیس بن عاصم المہقری سے پوچھا کہ: هل تعرفون له فيكم شيئاً؟ فقال: إنه كان فينا ميتاً ولا نعرف له فينا إلا ابن اخت رسول الله ميراثه لابن اخته (۔ المنقول من بذل المجہود ۱۳/۱۷۷) یعنی کیا تم اپنے میں اس کے کسی چیز کو جانتے ہو؟ تو انہوں نے کہا کہ بلاشبہ وہ ہم میں وفات پا گئے اور ہم سوائے ان کے ایک بھانجے کے کسی کو نہیں جانتے، تو رسول اللہ ﷺ نے انکے بھانجے کو انکا میراث دے دیا۔ یہاں آپ ﷺ نے بھانجے کو میت کا وارث بنایا جو نہ ذوی الفروض میں سے ہے اور نہ ہی عصبہ ہے بلکہ ذوی الارحام میں سے ہے۔ لیکن شافعیہ و مالکیہ پہلی حدیث پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خال کے بارے میں بعض روایات میں وراثت کی نفی بھی آپ ﷺ سے ثابت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نفی میت کے عصبہ نہ ہونے کی بنیاد پر ہے۔ لہذا یہ بات واضح ہو گئی ہے اگر کوئی شخص مر جائے جس کا کوئی وارث ذوی الفروض یا عصبہ میں سے نہ ہو تو قریبی ذوی الارحام اس کا وارث ہوگا۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

(۱) أخرجه ابوداؤد ۲۷۹۷، ترمذی ۲۱۰۳، ابن ماجہ ۲۷۳۷، الدارقطنی ۸۴/۴،

البيهقي ۲۱۴/۶، احمد ۲۸/۱، الطحاوی ۳۹۷/۴۔

کتاب الایمان والندور

الندور: جمع نذر، وهو عبادة عن التزام فعل الطاعات بصیغ مخصوصة، كقوله لله على صوم أو صلاة أو صدقة (الفهم ۴/ ۶۰۴)
والایمان: جمع یمن وهو فی أصل اللغة الحلف على أمر من الأمور من فعل أو ترك بصیغ مخصوصة كقوله: والله لأفعلن كذا أو لا تركزن كذا.

باب فی وفاء النذر فی معصية الله

اگر کوئی شخص گناہ کی نذر مان لے مثلاً شراب پینے کی، قتل کرنے یا زنا وغیرہ کرنے کی، تو یہ نذر باطل ہے اس کا نہ پورا کرنا واجب ہے اور اس پر کفارۃ یمین لازم نہیں ہوگا۔ وبهذا قال مالک، والشافعی، وأبو حنیفة وجمهور العلماء۔ (شرح صحیح مسلم للنووی ۴۴۸۱/۷)

امام احمدؒ کے نزدیک نذر باطل ہے لیکن اس پر کفارۃ یمین واجب ہوگا۔
امام احمدؒ کی دلیل: عن عائشةؓ قالت: قال رسول الله ﷺ: لا نذر فی معصية وكفارة كفارة یمین۔ (۱) یہ حدیث عقبہ بن عامر اور عمران بن الحصین سے بھی مروی ہے لیکن عمران کی روایت میں ”کفارۃ كفارة یمین“ کا تذکرہ نہیں ہے بلکہ اکثر روایتوں میں اس کا ذکر نہیں ہے۔

جمهور کی دلیل: جمهور کہتے ہیں کہ جب معصیت میں نذر منعقد ہی نہیں ہوگی تو نذر کا

(۱) أخرجه ترمذی، أبو داود ۳۳۲۲ مسلم باب فی كفارة الایمان والندور۔ ابن ماجہ

پورا کرنا بھی واجب نہیں، جب نذر کا پورا کرنا واجب نہیں تو کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ نیز جمہور کی دلیل ایک انصاری عورت کا واقعہ ہے کہ اس کو دشمنوں نے قیدی بنا لیا لیکن وہ ایک اونٹنی پر سوار ہو کر بھاگنے میں کامیاب ہو گئی، اور اس نے نذر مانی تھی کہ اللہ نے مجھے اس اونٹنی کی وجہ سے نجات دے دی تو میں اس کو ذبح کر دوں گی، اتفاق سے یہ اونٹنی آپ ﷺ کی تھی صحابہ نے آپ ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: سبحان اللہ بسما جزئها، نذر للہ ان نجاها اللہ علیہا لتحرنہا، لا وفاء لنذر فی معصیۃ ولا فیما لا یمک العبد (۱) یعنی اللہ کی ذات پاک ہے اس نے کتنا برابر لہ اونٹنی کو دیا اللہ سے یہ نذر مان کر کہ اگر اللہ نے اس کو اونٹنی کی توسط سے بچا لیا تو وہ اس کو ذبح کر دیگی، گناہ میں نذر کو پورا نہیں کیا جائے گا اور نہ اس چیز میں جس کا بندہ مالک نہ ہو۔ اس حدیث میں صراحۃً معصیت میں نذر کے عدم وفا کا ذکر ہے لیکن کفارہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اور جس حدیث سے امام احمدؒ نے استدلال کیا ہے اس کے بارے میں علامہ نووی فرماتے ہیں: فضیف باتفاق المحذین۔ (شرح صحیح مسلم ۴/۳۳۸۲)

باب من نذر بالمشی إلی الکعبۃ

اگر کوئی شخص پیدل حج کی نذر مانے لیکن وہ بیمار ہو گیا یا اس کو کوئی عارضہ لاحق ہو گیا کہ وہ پیدل حج نہیں کر سکتا تو بالاتفاق سوار ہو کر حج کرنا جائز ہے۔ نذر نہ پورا کرنے کی وجہ سے اس پر کیا لازم ہوگا؟ اس سلسلہ میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ کے نزدیک سوار ہو کر حج کر لے تو اس کو دم دینا پڑے گا۔ امام مالکؒ کے نزدیک آئندہ سال اگر رحمت یاب ہو جائے تو اس کا اعادہ کرے البتہ اگر کچھ نہ پیدل بھی طے کیا ہو تو اس کا اعادہ واجب نہیں ہے بقیہ جو سوار ہو کر کیا ہے اس کا اعادہ پیدل چل کر کرے گا۔ امام احمدؒ کے نزدیک اس صورت میں کفارہ یمین واجب ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا اے اللہ کے رسول میری بہن نے نذر مانی ہے کہ وہ بیت اللہ تک ننگے پاؤں اور ننگے سر پیدل چل کر جائے گی۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا **إِنَّ اللَّهَ لَا يَصْنَعُ بِشَقْلِهِ أَحْتَكَ شَيْئًا فَلْتَرْكَبْ وَلْتَحْتَمِرْ وَلْتَصُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ**۔ (۱) یعنی اللہ تعالیٰ کو تمہاری بہن کی مشقت سے کچھ نہیں کرنا، لہذا تم کو چاہیے کہ اسکو سوار کرو، اوڑھنی اوڑھاؤ اور تین روزے رکھو۔

امام مالکؒ کا استدلال ابن عباسؓ کے فتوے سے ہے کہ انہوں نے اعادہ کافتوی دیا تھا کہ جتنا حصہ پیدل چلا ہوا اتنا اب سواری کرے اور جتنا حصہ سوار ہو کر طے کیا ہوا اتنا حصہ اب پیدل چلے۔

أبو حنيفة اور شافعیؒ کی دلیل: ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ سے عرض کیا: **إِنْ أَخْتَى نَذْرَتُ أَنْ تَحْجَ مَا شِئْتُ وَأَنْهَا لَا تَطِيقُ ذَلِكَ**، فقال رسول الله ﷺ: **إِنَّ اللَّهَ لَغْنَى عَنْ نَذْرِ أَحْتَكَ، فَلْتَرْكَبْ وَلْتَهْدِي بَدَنَهُ**۔ (۲) یعنی اللہ تعالیٰ تیری بہن کی نذر سے بے نیاز ہے اسکو سوار کرو اور بدنہ ہدی کرو۔

امام احمدؒ کی دلیل کا جواب: جس حدیث سے امام احمدؒ نے استدلال کیا ہے اور وہ حدیث جس کو حنفیہ نے اپنا مستدل بنایا ہے دونوں عقبہ بن عامرؓ کی بہن کے بارے میں مروی ہیں، دونوں روایتوں میں بظاہر تعارض ہے لیکن حقیقت میں تعارض نہیں ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس نے اوڑھنی نہ اوڑھنے کی قسم کھائی ہو اس لئے آپ ﷺ نے اوڑھنی اوڑھنے کا حکم دیا اور حائض ہونے کی وجہ سے کفارہ یمین (تین روزہ) کا حکم فرمایا۔ اور انہوں نے پیدل حج کرنے کی نذر مانی تھی تو آپ ﷺ نے نذر توڑنے کا اور دم دینے کا حکم فرمایا، اس طرح دونوں روایتوں میں تعارض ختم ہو جاتا ہے اور امام احمدؒ کی دلیل کا جواب بھی ہو جاتا ہے اور حنفیہ کا مذہب ثابت ہو جاتا ہے۔

(۱) أخرجه بخاری ۱۸۶۶، ترمذی ۱۵۴۴، مسلم ۱۶۴۴، أبو داود ۳۲۹۳ (۲) أخرجه

باب من حلف علی یمین فرأی خیرا منها فلیکفر

اگر قسم کھانے والا قسم توڑ دے تو بالاتفاق کفارہ واجب ہے لیکن یہ کفارہ حانث ہونے سے پہلے دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟۔ اس میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفارہ قبل الحث جائز نہیں ہے، چاہے کفارہ مالی ہو یا کفارہ بالصوم ہو۔

جمہور کے نزدیک کفارہ مالی قبل الحث جائز ہے کفارہ بالصوم قبل الحث جائز نہیں ہے۔
(شرح صحیح مسلم ۷/۴۵۰۶)

جمہور کی دلیل: عبدالرحمن بن سمرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ خَيْرًا مِنْهَا فَكُفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ وَاتَّذِ الذِّي هُوَ خَيْرٌ (۱)** یعنی جب تو کسی چیز پر قسم کھائے پھر اس سے بہتر کوئی چیز دیکھے تو کفارہ ادا کر اور جو بہتر ہو اس کو بجا لاؤ۔ اس حدیث میں ”کفر“ پہلے کفارہ کا ذکر ہے اس کے بعد ”وَأَتِ الذِّي“ قسم توڑنے کا ذکر ہے، چنانچہ یہ حدیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔ نیز جمہور اس کو زکاۃ قبل الوقت پر قیاس کرتے ہیں۔

ابو حنیفہؒ کی دلیل: عن عبدالرحمن بن سمرہ قال: قال رسول الله ﷺ: **وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَانْتَ الذِّي هُوَ خَيْرٌ وَلْتَكْفِرْ عَنْ يَمِينِكَ (ترمذی ۱۵۳۱)**۔ اس حدیث میں پہلے حانث ہونے کا حکم ہے پھر کفارہ دینے کا حکم ہے، اس سے واضح ہوتا ہے کہ پہلے حانث ہوگا پھر اس کے بعد کفارہ دے گا۔ دراصل دونوں طرح جہلی روایات منقول ہیں بعضی میں کفارہ کا حانث ہونے سے پہلے دینے کا حکم ہے اور بعض میں کفارہ کے حانث ہونے کے بعد دینے کا ذکر ہے لہذا یہ احادیث کسی کا مستبدل نہیں ہو سکتیں ہیں۔

(۱) أخرجه البخاري ۷۰۰۰، مسلم ۱۶۴۹، أبو داود ۱۶۰۰، الترمذی والنسائی

اب ہم قیاس کے طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم نے دیکھا کہ کفارہ کے وجوب کا سبب حث ہے اس لئے جب تک سبب ”حث“ نہ پایا جائے تب تک سبب ”کفارہ“ نہیں پایا جائے گا۔ لیکن امام شافعیؒ یمین کو سبب مانتے ہیں اس لئے یمین ”سبب“ کے پائے جانے سے کفارہ ”سبب“ پایا جاسکتا ہے۔ اس لیے قیاس کی طرف رجوع کرنے سے بھی کسی کا استدلال فوقیت نہیں لے جاتا کیونکہ یہاں اصول ہی میں اختلاف ہو گیا۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ حنفیہ کا مذہب رائج ہے کیونکہ حنفیہ کا مذہب ”کفارہ بعد الحث“ سب کے نزدیک متفق علیہ ہے، بخلاف جمہور کے مسلک کہ وہ مختلف فیہ ہے اور حنفیہ کا مذہب احوط ہے۔

باب فی وفاء النذر للجاهلیۃ فی حالۃ الإسلام

اگر کوئی کافر کوئی نذر مانے پھر وہ مسلمان ہو گیا تو کیا حالت اسلام میں وہ اپنی نذر پوری کرے گا؟

امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک اسلام لانے کے بعد اس کے لئے اپنی نذر کو پورا کرنا واجب ہے۔

امام ابو حنیفہؒ و امام مالکؒ اور اکثر شوافع کے نزدیک اسلام لانے کے بعد اس کو اپنی نذر پوری کرنا واجب نہیں ہے اگر پوری کرے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

امام شافعیؒ ہی دس: عن ابن عمرؓ أن عمر بن الخطاب قال: يا رسول الله! إني نذرت في الجاهلية أن اعتكف ليلة في المسجد الحرام قال: فأوف بـنـذرك۔ (۱)۔ یعنی اے اللہ کے رسول میں نے زمانہ جاہلیت میں ایک رات مسجد حرام میں اعتکاف کی نذر مانی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اپنا نذر پورا کرو۔

(۱) أخرجه البخاری، ۲۰۴۲، مسلم، ۱۶۰۶، أبو داؤد، ۳۳۲۵، ترمذی، ۱۰۳۹، ابن ماجہ

حنیفہ و مالکیہ کی دلیل: وہ کہتے ہیں کہ اسلام لانے سے پہلے نذر ہو سکتا ہے بتوں کو خوش کرنے کیلئے مانی ہو یا دوسرے کسی شرکیہ اعمال کیلئے نذر مانی ہو، اسلام لانے کے بعد اس کی تکمیل کیسے واجب ہو سکتی ہے؟ اور اگر بالفرض وہ کسی جائز کام کیلئے نذر مانی ہے تب بھی اس کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے الإسلام یجب ماکان قبلہ یعنی اسلام ان تمام چیزوں کو ختم کر دیتا ہے جو اسلام لانے سے پہلے تھیں اور شافعی کی مستدل حدیث استہاب پر محمول ہے۔

باب فی الاعتکاف بالصوم

امام شافعیؒ کے نزدیک اعتکاف کی حالت میں روزہ شرط نہیں ہے اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اعتکاف کیلئے روزہ شرط ہے۔ وہو قول اکثر العلماء کما قال النووی۔ (شرح صحیح مسلم ۷/۴۵۲۶)۔

امام شافعیؒ کی دلیل: ان کا استدلال ابن عمرؓ کی ان روایات سے ہے جس میں ”لیلۃ“ کا ذکر ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے آپ ﷺ سے عرض کیا تھا۔ یا رسول اللہ ﷺ انی نذرت فی الجاہلیۃ أن اعتکف فی المسجد الحرام لیلۃ الخ۔ اس حدیث میں ایک رات مسجد حرام میں نذر اعتکاف کا ذکر ہے اور ظاہری بات ہے کہ رات میں روزہ شروع نہیں ہے، لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ یہ اعتکاف بغیر صوم کے تھا۔ لہذا یہ ثابت ہو گیا ہے کہ اعتکاف کیلئے روزہ شرط نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل: جمہور کہتے ہیں کہ حدیث مذکور میں لفظ ”لیلۃ“ یوم، کے مقابلے میں نہیں ہے بلکہ اس سے مراد پورا ایک یوم ہے، چنانچہ اکثر روایات میں ”یوما“ کا ذکر ہے۔ دوسرا جواب متاخرین حنفیہ کی طرف سے یہ دیا جاتا ہے کہ نقلی اعتکاف میں روزہ شرط نہیں ہے اور یہ اعتکاف نقلی تھا کیونکہ وہ زمانہ جاہلیت میں مانی ہوئی نذر کا تھا۔

کتاب الأطعمة والأشربة

باب ما جاء في أكل الضب

الضب: هو ذؤيبة تشبه الجردون لكنه أكبر منه، يعيش سبع مائة سنة وأنه لا يشرب الماء ويبول في كل أربعين قطرة، (تحفة الاحقاف ۴۹۳/۵)۔ یعنی چوہے کی مشابہہ لیکن اس سے قدرے بڑا ایک چھوٹا جانور ہے جو سات سو سال زندہ رہتا ہے اور پانی نہیں پیتا ہے اور ہر چالیس دن میں ایک قطرہ پیشاب کرتا ہے۔
ائمہ ثلاثہ اور جمہور علماء کے نزدیک ضب کا کھانا بغیر کراہت کے جائز ہے۔
حنفیہ کے نزدیک ضب کا کھانا جائز ہے لیکن مکروہ تنزیہی ہے۔

جمہور کی دلیل: ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ خالد بن ولیدؓ نے آپ ﷺ سے پوچھا کہ: أحرام الضب يارسول الله ﷺ؟ قال: لا، ثم خالد كىته بين فاكلته ورسول الله ينظر فلم ينهه۔ (۱) یعنی میں نے اس کو کھایا اور رسول اللہ ﷺ دیکھ رہے تھے لیکن اس سے منع نہیں کیا۔ لہذا آپ ﷺ کے مطلق حرمت کی نفی سے مطلق حلت ثابت ہوگی۔

حنفی کی دلیل: عن ابن عباس قال: سأل رجل رسول الله ﷺ عن أكل الضب فقال: لا آكله ولا أحرمه۔ (۲) یعنی میں نے اس کو کھانا ہوں اور نہ اس کو حرام قرار دیتا ہوں۔ دوسری جگہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: كلوا فإنه حلال ولكنه ليس من طعامي، (۳) حنفیہ کہتے ہیں کہ ضب کا کھانا حلال تو ہے لیکن کراہت ہے کیونکہ ان تمام احادیث

(۱) أخرجه مالك في الموطأ ۲/۹۶۸، مسلم ۱/۹۴۵، البخاری ۵۰۰۳۷، الشافعی فی مسنده ۲/۱۷۴، نسائی البیہق ۹/۳۲۳، الترمذی ۲/۹۳، (۲) أخرجه مسلم، ۱/۹۴۲، ترمذی ۱۷۹۰، البخاری ۵۰۰۳۶، ابن ماجہ ۳۲۴۲، احمد ۲/۶۲، (۳) مسلم البخاری، ابن ماجہ۔

میں اس کے کھانے کا جواز تو ثابت ہے لیکن آپ ﷺ کی ناپسندیدگی کا اظہار ہے۔ چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد: لکنہ لیس من طعامی ولا آکلہ، یہ کلمات اس کے کراہیت کی طرف دال ہیں۔

باب ماجاء فی اکل الضبع

الضبع: يقال له بالفارسية "كفتار" وبالهندية "بجو" ومن أعجب أمره انه يكون سنة ذكراً وسنة أنثى. (تحفة الأحمدي ۱/۴۹۸). یعنی اس کی سب سے عجیب بات یہ ہے کہ یہ ایک سال مذکر رہتا ہے اور ایک سال مؤنث رہتا ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بچو کھانا بلا کراہت جائز ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کا کھانا مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ و احمدؒ کی دلیل: عن ابن أبي عمير قال: قلت لجابر: الضبع أصيد

هو؟ قال: نعم: قلت آكلها؟ قال: نعم، قلت: أقاله رسول الله ﷺ قال: نعم.

(۱) حضرت ابو عمارؓ کہتے ہیں کہ میں نے جابر سے پوچھا کیا بچو شکار ہے؟ تو جابرؓ نے کہا: ہاں، میں نے کہا: کیا میں اس کو کھا سکتا ہوں؟ تو جابرؓ نے کہا: ہاں، تو میں نے کہا: کیا رسول اللہ نے اس کو فرمایا ہے؟ تو انہوں نے کہا: ہاں۔

مالکیہ و حنفیہ کی دلیل: عن خزيمة بن جزء قال: سألت رسول الله ﷺ عن

أكل الضبع؟ قال ﷺ: ومن يأكل الضبع؟ (۲) یعنی آپ ﷺ نے فرمایا کہ ضبع کون کھاتا ہے؟ یہ ناپسندیدگی کی طرف اشارہ ہے۔

(۲) صبح سباع میں سے ہے، وقد نهى النبي ﷺ عن كل ذي ناب من السباع.

(۳) حدیث جابرؓ حلت کی ہے لیکن اس کے سباع میں ہونے کی وجہ سے حرمت کا ثبوت

(۱) أخرجه للترمذي ۱۷۹۱، النسائي ۲۸۲۶، ابن ماجه ۳۲۳۶، البخاري، البيهقي،

أبو داود ۳۸۰۱، احمد ۱۴۵۶، (۲) أخرجه ابن ماجه ۳۲۳۷، ترمذي ۱۷۹۲

ہو گیا، حلت و حرمت کے تعارض ہونے کی وجہ سے نہ اس کو حرام کہا جاسکتا ہے، اس لئے کہ حلت کی دلیل موجود ہے، اور نہ اس کو حلال کہا جاسکتا ہے، اس لئے کہ سباع میں سے ہے جس کی حرمت متفق علیہ ہے۔ اس لئے ہم اس کے کراہیت کے قائل ہیں اور یہی رائج ہے اور یہی احوط ہے۔

باب ماجاء فی اکل لحوم الخیل

گھوڑے کا گوشت کھانا امام شافعی، امام احمد اور صاحبین کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنفیہ کے نزدیک گھوڑے کا گوشت کھانا مکروہ ہے، ایک قول کے مطابق مکروہ تحریمی ہے اور دوسرے قول کے مطابق مکروہ تنزیہی ہے۔ وقال فخر الاسلام حذا (مکروہ تنزیہی) صواح اور امام مالک کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے۔

امام شافعی و احمد کی دلیل: عن أسماء بنت أبي بكر قالت: نحرنا فرسا على عهد النبي فأكلناه۔ (۱)۔ یعنی ہم نے آپ ﷺ کے زمانہ میں ایک گھوڑا ذبح کیا اور پھر اس کو کھالیا یہ حدیث امام شافعی کے مذہب پر صریح دلیل ہے کہ گھوڑے کا گوشت کھانا جائز ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کی دلیل: عن خالد بن الوليد قال نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الخيل والبغال (کھجور) والحمير وكل ذي ناب من السباع۔ (پھاڑ کھانے والا درندہ) (۲)۔ گھوڑا جہاد کیلئے ایک انتہائی کارآمد جانور ہے اور اس کے جہاد کیلئے پالنے پوسنے پر بڑی فضیلت آئی ہے اس لئے اس کی حفاظت کرنی چاہیے نہ یہ کہ اس کو کھایا جائے۔ نیز اللہ تعالیٰ ارشاد ہے: ﴿الخيول والبغال والحمير لتركبوها وزينة﴾ (النحل ۹)۔ اس آیت کریمہ میں

(۱) أخرجه البخاری، ۵۵۱۹، مسلم، ۱۹۴۲، ابن ماجہ، ۳۱۹۰، البيهقي

۳۲۷/۱، الدارمی، ۸۷/۲، الدارقطني، ۲۹۰/۴، احمد، ۲۴۰/۶ (۲) أخرجه أبو داود

۳۷۹۰، ابن ماجہ، ۳۱۹۷، النسائي الكبرى، ۲۰۲/۷، البيهقي، ۳۲۸/۹۔

گھوڑے کو زینت اور سواری قرار دیا گیا ہے، کھانے کا قطعاً ذکر نہیں ہے اس لئے اس پر سواری ہی کی جائے اور کھانے سے احتراز کیا جائے۔

باب فی تحریم اکل لحم الحمر الأهلية

جمہور علماء کے نزدیک پالتو گدھے کا گوشت کھانا حرام ہے۔ امام مالک کی تین روایتوں میں سے ایک روایت مباح کی ہے لیکن اصح روایت تحریم کی ہے، اور تیسری روایت مکروہ کی ہے۔ لیکن ابن عباسؓ کے نزدیک پالتو گدھے کا گوشت کھانا حرام نہیں ہے، شرح صحیح مسلم ۵۳۳۱/۸۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عمر قال: نہی رسول اللہ ﷺ عن اکل لحوم الحمر الأهلية. (۱) یعنی آپ ﷺ نے پالتو گدھے کے گوشت کھانے سے منع فرمایا۔

ابن عباسؓ کی دلیل: غالب بن ابجر کہتے کہ ایک سال مجھ پر ایسا آیا کہ میرے مال میں سوائے پالتو گدھے کے کوئی ایسی چیز نہ تھی جس کو میں کھاؤں اور آپ ﷺ نے پالتو گدھے کا گوشت حرام قرار دیا تھا تو میں آپ ﷺ کے پاس آ کر عرض کیا: یا رسول اللہ اصابتنا "بخنة ولم یکن فی مالی ما أطعم أهلی إلا سمان حمر وإنک حرمت الحمر الأهلية فقال: أطعم أهلك من سمین حمرک فلانما حرمتها من أجل جوال العربیة. (۲) یعنی اے اللہ کے رسول ہم پر یہ سال ایسا ہوا کہ میرے مال میں سے سوائے گدھے کے گوشت کے اپنے گھروالوں کو کھلائے کیلئے کچھ نہیں ہے اور آپ نے پالتو گدھے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اپنے گدھے کا گوشت اپنے گھروالوں کو کھلاؤ، میں نے تو اس سے اسکے سواری ہونے کی وجہ سے منع کیا تھا۔ ظاہری بات ہے کہ یہ حدیث جہود کے مسلک کے معارض نہیں ہے کیونکہ اس میں وجہ حرمت جوال العربیة (اس کے سواری

(۱) أخرجه البخاری ۵۵۲۱، مسلم ۱۹۳۷، النسائی ۷/۲۰۳، البيهقی ۹/۳۲۹، أحمد

۲/۱۴۲، (۲) (أبو داؤد، البيهقی ۹/۳۳۲،

ہونے کی وجہ سے) بیان کر دی گئی ہے لیکن فی نفسہ حرمت کی نفی نہیں کی گئی ہے لہذا حرمت باقی رہے گی۔ نیز یہ حدیث حالت اضطراری پر محمول ہے کیونکہ ان کے پاس گدھے کے علاوہ کھانے کی کوئی چیز نہ تھی اس لئے اس حدیث سے جمہور کے مذہب پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

باب التداوی بالخمیر

امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک علاج کیلئے دواء کے طور پر شراب کا پینا جائز نہیں ہے اور شافعی کا اصح مذہب بھی یہی ہے۔ اصحاب ظواہر کے نزدیک شراب علاج طور پر پینا جائز ہے اور یہ شافعیہ کا مرجوح مذہب ہے۔

اصحاب ظواہر کی دلیل: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ

إِلَيْهِ﴾ (الانعام ۱۱۹)۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جو تم پر حرام کیا ہے واضح کر دیا ہے مگر یہ کہ تم اس کی طرف مجبور ہو (تو کوئی حرج نہیں)۔ لہذا اگر شراب کی طرف اضطرار ہو تو علاج کیلئے اس کا پینا جائز ہوگا۔ نیز ان الضرورات تبيح المحظورات (یعنی ضرورتیں ممنوعات کو جائز کر دیتی ہیں) اس قاعدہ سے بھی علاج کیلئے شراب کا پینا جائز ہوگا۔

جمہور کی دلیل: طارق بن سويد الجعفی سأل النبی ﷺ عن الخمر؟

فنهاه فقال: إنما اصنعها للدواء فقال ﷺ: إنه ليس بدواء ولكنه داء۔ (۱) اس حدیث میں آپ ﷺ نے شراب پینے سے اولاً منع فرمایا پھر سائل نے کہا کہ میں دوا کیلئے اس کو استعمال کرنا چاہتا ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ دوا نہیں ہے بلکہ مرض ہے۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ شراب سے کوئی خاص شفاء متعلق نہیں ہے آپ ﷺ کا ارشاد (لکنہ داء) آج حرف بحرف نئی سائنسی تحقیق نے بھی ثابت کر دیا۔ چنانچہ ڈاکٹر طراسکلینڈی کا کہنا ہے کہ، الخمر لا یشفی شیئاً۔ ڈاکٹر جونسن کا کہنا ہے کہ إن الخمر ليس ضروريا البتة لیستعمل دواء، ڈاکٹر

بارکس اور ڈاکٹر سیرجون کا کہنا ہے کہ **إن الخمر لا تشفی من المرض ولا تنفع الجسم**، (شرح صحیح مسلم للنووی ۹/۵۴۵۷)، چنانچہ جس آیت مذکورہ سے اصحاب ظواہر نے استدلال کیا ہے وہ عام حکم ہے اور یہ حدیث اس حکم سے خاص ہے۔

باب شرب الخمر لدفع الجوع أو العطش

اگر کسی شخص کو شدۃ الجوع یا شدۃ العطش (پاس) میں شراب کے علاوہ کوئی اور چیز نہ ملے اور یہ بھوک یا پیاس اس درجہ ہو کہ جان جانے کا اندیشہ ہو تو کیا شراب پینا جائز ہے؟۔

امام ابوحنیفہ و امام احمدؒ، اصحاب ظواہر اور شافعی کی ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں اس کیلئے شراب کا پینا جائز ہے۔

امام مالکؒ اور شافعیؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اس صورت میں بھی شراب کا پینا جائز نہیں ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل: ان کا استدلال ان نصوص سے ہے جو تحریم کے عموم پر دلالت کرتی ہیں نیز ان کا کہنا کہ ہے شراب میں کوئی فائدہ نہیں ہے، غذا، یا، دوا، کیونکہ نہ یہ کھانا ہے جو کھانے کا بدل بن جائے اور نہ پانی ہے جو پانی کا بدل بن جائے، اور اس پر سخت ترین نہیں وارد ہوئی ہے اس لئے اس کا پینا جائز نہ ہوگا۔

جمہور کی دلیل: قوله تعالى لو قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه۔ چنانچہ جب شریعت نے حرام چیز کو حالت اضطرار میں استعمال کی اجازت دی ہے تو شراب کا استعمال کیوں مباح نہ ہوگا۔ نیز آپ ﷺ کا یہ کہنا کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے تو ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور ہم یہاں صرف جان بچانے کیلئے پینے کی اجازت دیتے ہیں لہذا اگر پینے سے جان بچنے کی کوئی صورت نہیں ہے تو ہم بھی جام لب ہو کر مرنے کی

اجازت نہیں دیں گے۔ غور کیا جائے تو یہ اختلاف لفظی ہے کیونکہ اگر اس کے پینے سے جان بچ جائے تو کوئی بھی اس وقت اس کے حرمت کا قائل نہ ہوگا۔

باب فی تخلیل الخمر

اگر شراب خود بخود دوسرے کا بن جائے تو بالاتفاق پاک ہے۔ اجمعوا علی أن الخمر إذا انقلبت بنفسها خلا طهرت۔ (حاشیہ شرح صحیح مسلم للنووی ج ۹ ص ۵۴۴۰)۔ لیکن اگر شراب کو سرکہ بنا دیا جائے تو کیا وہ پاک ہو جائے گا؟۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ پاک ہو جائے گا اور اس کا استعمال جائز ہوگا اور یہی ایک روایت امام مالک کی ہے، اور اصحاب ظواہر بھی اس صورت میں اس کی طہارت کے قائل ہیں البتہ اس کے استعمال کے عدم جواز کے قائل ہیں امام مالک کی دوسری روایت یہی ہے۔ اور امام شافعی و احمد کے نزدیک اگر شراب کا سرکہ بنا دیا جائے تو وہ ناپاک ہی رہے گا اور اس کا استعمال بھی ناجائز ہوگا۔

دلیل شوافع و حنابلہ: عن أنس أن النبی ﷺ سئل عن الخمر تتخذ خلا؟ فقال: لا۔ (۱) یعنی آپ ﷺ سے اس شراب کے بارے میں پوچھا گیا جس کو سرکہ بنا لیا جائے تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں۔

۲۔ إن أبا طلحة سأل النبی ﷺ عن أیتام ورنو خمرأ قال أمرها قال: أفلا نجعلها خلا؟ قال: لا۔ یعنی ابو طلحہ نے آپ ﷺ سے یتیموں کو وراثت میں ملے ہوئے شراب کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا اس کو پھینک دو تو انہوں نے کہا کہ کیا ہم اس کا سرکہ نہ بنالیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: ان اثنين من أصحاب معاذ اختلفا فی خل الخمر

فسألا أبا الدرداء فقال: لا بأس به۔ یعنی حضرت معاذؓ کے دوست تھیں جو شراب کے سرکہ کے بارے میں اختلاف کیا، پھر انہوں نے ابو الدرداء سے پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کوئی حرج نہیں ہے۔

(۲) عن مسر بن العبدی عن أمه قالت: سألت عائشة عن خل الخمر فقلت: لا بأس به هو إدام (سالن) (۱)

شافعیہ و حنابلہ کی مت ل احادیث کا جواب یہ ہے کہ چونکہ وہ ابتداء اسلام کا زمانہ تھا اس لئے شراب کی حرمت رائج کرنے کیلئے اس کے بہانے کا حکم نافذ کیا تاکہ چور دروازے سے شراب کا استعمال شروع نہ ہو جائے یہاں تک کہ شراب کے برتنوں کے توڑنے کا حکم بھی دیدیا گیا تھا لیکن جب اسلام رائج ہو گیا تو اس طرح کے سرکہ کے استعمال کی اجازت دے دی گئی یہ آج بھی کی تائید کرتے ہیں کیونکہ یہ دونوں آثار آپ ﷺ کے انتقال کے بعد مروی ہیں۔

باب فی خلیط البسر والتمر

جمہور علماء کے نزدیک ادھ کچی اور پکی کھجور کو ملا کر نبیذ بنانا مکروہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں کوئی کراہت نہیں ہے۔ اور اگر نشہ آور ہو جائے تو بالاتفاق وہ حرام ہے۔

جمہور کی دلیل: عن جابر بن عبد اللہ أن رسول اللہ ﷺ نہی أن ینتہذ البسر والرطب جميعاً۔ (۲)۔ اس حدیث میں صراحتاً رطب اور بسر کی نبیذ سے منع کیا گیا ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس سے منع اس لئے کیا گیا کیونکہ عموماً شراب اسی سے بنائی جاتی تھی۔ چنانچہ انس بن مالکؓ فرماتے ہیں: لقد حرمت الخمر وكانت عامة خمورهم

(۱) رواہ ابن حزم المأخوذ من حاشیة شرح صحیح مسلم ۹/۵۴۴۸۔ (۲) أخرجه

البخاری ۵۶۰۱، مسلم ۱۹۸۶، ابوداؤد ۳۷۰۳، ترمذی ۱۸۷۶، ابن ماجہ ۳۳۹۵،

یومئذ خلیط البسر والتمر۔ (مسلم ۱۹۸۱، احمد ۳/۱۴۰)۔ یعنی جس وقت شراب حرام ہوئی اس وقت ان کی شرابیں عموماً بسر اور تمر ملا کر ہوتی تھیں اور اس لیے شراب کی حرمت راسخ کرنے کیلئے اس کی تمام مبادیات پر پابندی لگادی گئی حتیٰ کہ شراب کے برتنوں میں نبیذ بنانے سے منع کر دیا گیا تھا۔ چونکہ اب شراب کی حرمت قلوب المسلمین میں راسخ ہے اور البسر والتمر کی نبیذ منفرد اجائز ہے تو دونوں کے مجموعہ کی نبیذ بھی جائز ہوگی بشرطیکہ مسکر نہ ہو۔

۳۔ ان رسول اللہ ﷺ قال: نهیتکم من الظروف وان الظروف أوظرفا لا یحل شینا ولا یحرمہ وکل مسکر حرام۔ (رواہ مسلم) یعنی اصل معاملہ یہ ہے کہ ہر نشہ آور چیز حرام ہے، برتن کسی چیز کو حلال یا حرام نہیں کرتے۔ لہذا جس چیز سے نشہ نہ ہوگا وہ جائز ہوگا۔

باب الانتباز فی أواني الدُّبَاءِ

والْحَنْتَمِ وَالنَّقِيرِ وَالْمُقِيرِ

یہ ان برتنوں کے اسماء ہیں جن میں اہل عرب شراب بنایا کرتے تھے۔ الدباء: کدو کو خشک کر لیا جائے پھر اس کا گودا نکال کر برتن بنالیا جائے۔

الحنتم: الجرة الخضراء (سبز ملکہ)۔

النقیر: الجذع المقطر وسطہ (کھجور کے درخت کی جڑ کو پیالہ سا بنالیا جائے) (نقر نقر)۔

کھودنا۔

المقیر: وہ برتن جس کو تار کول سے پالش کیا گیا ہو۔ (انظر شرح صحیح مسلم

للنووی ۱/۱۸۰)۔

امام مالک و احمد کے نزدیک ان برتنوں سے نبیذ بنانا حرام ہے۔ امام ابو حنیفہ و شافعی

کے نزدیک ان برتنوں میں نبیذ بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

امام مالک و احمد کے دلیل: وفد عبدالقیس کی روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے ان سے بہت سارے احکام کے بعد یہ بھی فرمایا: وَأَنْهَاكُمْ عَنِ الدِّبَالِ وَالنَّقِيرِ وَالْمَقِيرِ (۱)۔ آپ ﷺ نے صراحتاً ان برتنوں کے استعمال سے منع فرمادیا چہ جائیکہ اس میں نبیذ بنائی جائے۔ حنفیہ و شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ حکم اب منسوخ ہو چکا۔

دلیل: عن بريدة رضى الله عنه ان النبي ﷺ قال: كنت نهيتكم عن الانتباز في الاسقية فانتبذوا في كل وعاء ولا تشربوا مسكرا۔ (۲) یعنی نبی ﷺ نے فرمایا کہ میں نے تم کو شراب کے برتنوں میں نبیذ بنانے سے منع کیا تھا لیکن اب تم ہر برتن میں نبیذ بنا سکتے ہو مگر نشہ آور چیز نہیں پی سکتے۔ یہ حدیث حکم اول کے نسخ پر صریح دلیل ہے۔ چونکہ حرمت خمر کو ابتداء اسلام میں راسخ کرنے کیلئے شراب کے برتنوں پر پابندی لگادی گئی تھی۔ پھر جب شراب کی حرمت راسخ ہو گئی تو شراب کے برتنوں کے استعمال کی اجازت دے دی گئی، جیسا کہ کتب کے بارے میں شروع میں اس سے دلچسپی ختم کرنے کیلئے اس کے قتل کا حکم دیا گیا جب کتوں سے لگاؤ ختم ہو گیا تو ضرورت کیلئے کتوں کو پالنے کی اجازت دے دی گئی۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

(۱) أخرجه بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، مسند احمد۔ (۲) أخرجه مسلم ۹۷۷، ابوداؤد ۳۶۹۸، ترمذی ۱۸۷۰، ابن ماجہ ۳۴۰۰۔

کتاب اللباس

باب فی لبس الحریر فی الحرب

مردوں کے لئے بالاتفاق ریشم کا کپڑا پہننا ناجائز ہے لیکن دو یا تین انگشت کے بقدر اجازت ہے لیکن مرض میں یا خارش زدہ آدمی کیلئے خالص ریشم پہنے میں اختلاف ہے۔
امام شافعی و احمدؒ کے نزدیک خارش زدہ آدمی یا مجاہد کیلئے جنگ کے میدان میں خالص ریشم پہننا مطلقاً جائز ہے۔

امام ابو حنیفہ و مالکؒ کے نزدیک ایسی صورت میں خالص ریشم پہننا ناجائز ہے، ہاں مخلوط ریشم کا کپڑا پہن سکتا ہے۔

شافعی و احمدؒ کی دلیل: **إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَخَّصَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَ الزَّبِيرِ بْنِ الْعَلَوَّامِ فِي قَمَصِ الْحَرِيرِ فِي السَّفَرِ مِنْ حِكَّةٍ (خارش) كَانَتْ بِهِمَا أَوْ جَعٍ (تکلیف) كَانَتْ بِهِمَا۔** (۱) حنفیہ ان احادیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جس میں ریشم پہننے سے نہی وارد ہوئی ہے، چنانچہ عمر ابن الخطابؓ سے مروی ہے **قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَا تَلْبَسُوا الْحَرِيرَ فَإِنَّهُ مِنْ لِبْسِهِ فِي الدُّنْيَا لَمْ تَلْبَسْهُ فِي الْآخِرَةِ۔** (۲)

خلاصہ کلام مردوں کیلئے ریشم پہننا مطلقاً حرام ہے لیکن عذر کی صورت میں رخصت ہے تو یہ رخصت بقدر ضرورت ہی ہوگی اور یہ ضرورت تانا حریر کے ہونے اور بانا غیر حریر کے ہونے سے پوری ہو جائیگی اور حدیث رخصت کو حنفیہ اسی پر محمول کرتے ہیں۔

(۱) أخرجه مسلم ۲۰۷۶، البخاری ۵۷۳۹، أبو داود ۴۰۵۶، ابن ماجہ، ترمذی ۱۷۲۲،

احمد ۲۷۳/۲۔ (۲) أخرجه البخاری ۵۸۳۰، مسلم ۲۰۶۹، ترمذی ۲۸۱۸۔

باب ماجاء فی لبس الثوب المعصفر

المعصفر : وہی المصبوغة بعصفر (شرح صحیح مسلم ۹/۵۶۷۷)
یعنی جو عصفر سے رنگا ہوا ہو عصفر ایک پیلے رنگ کی گھاس ہوتی تھی اس سے رنگے ہوئے کپڑے
خواتین استعمال کرتی تھیں۔ جمہور علماء کے نزدیک اس کا پہننا جائز ہے۔

اصحاب ظواہر اور بعض شافعیہ اس کے مکروہ ہونے کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل ابن
عمرؓ کی روایت ہے قال : علی ثوبین معصفرین ، فقال ﷺ : إن هذه من ثياب
الکفار فلا تلبسها۔ (أخرجہ مسلم فی کتاب اللباس ، أبو داؤد ۴۰۶۶)۔

جمہور کی دلیل : ابن عمرؓ سے مروی ہے لبس النبی ﷺ ماصبغ
بالصفرة (الماخوذ من المفہم ۵/۴۰۰) جمہور نہیں کی روایت کو محرم پر محمول کیا ہے یعنی ثوب
معصفر محرم کیلئے ممنوع ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے اس کو پہنا ہے اس لئے یہ قطعاً حرام نہیں ہو سکتا
لاحالہ یہ تاویل کرنی پڑیگی کہ یہ محرم کیلئے ممنوع ہے (واللہ اعلم بالصواب)۔

باب ماجاء فی کراہیۃ جز الإزار

تکبر و غرور کے طور پر ٹخنے سے نیچے پائجامہ یا کوئی بھی کپڑا پہننا بالاتفاق ناجائز ہے۔ اگر
کسی عذر کی وجہ سے ہو مثلاً آدمی بہت پتلا ہو یا بہت موٹا ہو کہ پائجامہ ٹخنے سے نیچے سرک جاتا ہو تو
کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن بغیر غرور و کبر کے کوئی شخص پائجامہ ٹخنوں سے نیچے گھسیٹے ہوئے چلتا ہے تو
اس میں اختلاف ہے۔

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ بلا کراہت جائز ہے۔ بعض حنفیہ اور بعض شوافع کی
رائے یہ ہے کہ یہ بھی مکروہ ہے لیکن کراہت تریبی ہے۔

جمہور کی دلیل : عن ابن عمرؓ عن رسول اللہ ﷺ قال : لا ينظر الله إلى

من جر ثوبه خيلاء۔ (۱) یعنی اللہ تعالیٰ اس شخص کی طرف نہیں دیکھے گا جو تکبر سے اپنے کپڑے کو گھسیٹتا ہو۔ اس حدیث میں اور اکثر روایتوں میں (خیلاء) کی قید موجود ہے لہذا کبراجر ثوب ممنوع ہوگا۔

حنفی کی دلیل: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال ما أسفل من الكعبين من الإزار ففي النار۔ (رواہ البخاری)۔ یعنی ازار کا جو حصہ ٹخنے سے نیچے ہوگا پس وہ آگ میں ہے۔ اس حدیث سے مطلقاً ٹخنے سے نیچے ازار کی حرمت ثابت ہوتی ہے تکبر و غرور وغیرہ کی کوئی قید نہیں ہے۔ اور جمہور کی مستدل حدیث جو خیلاء کی قید کے ساتھ مقید ہے وہ اشد تعلیظ پر محمول ہوگی، خیلاء کے ساتھ غیر مقید روایت تعلیظ خفیف پر محمول ہوگی۔ چنانچہ حافظ ابن عبد البر کہتے ہیں: مفهومه أن جر لغير الخيلاء لا يلحقه الوعيد إلا أن جر القميص من الثياب مذمٌ على كل حال (فتح الباری ج ۱۱، ص ۴۳۶) یعنی بغیر تکبر کے چادر گھسیٹنے سے وعید کا مستحق نہ ہوگا لیکن قمیص وغیرہ گھسیٹنا ہر حال میں مذموم ہے، اور اسی میں احتیاط ہے اور یہی تقویٰ کے زیادہ قریب ہے، کیونکہ آپ ﷺ تکبر سے بری تھے لیکن زندگی میں آپ ﷺ سے ایک مرتبہ بھی جر ثوب ثابت نہیں ہے۔

باب ما جاء في الصورة

أما ثلاثة من نزدیک تصویر رکھنا ناجائز ہے، چاہے مجسم شکل میں ہو، جیسے بت، یا منقش ہو جیسے کپڑا کاغذ وغیرہ پر بنی ہوئی تصویر ہر صورت میں ناجائز ہے۔
امام مالکؒ کے نزدیک مجسم تصویر تو ناجائز ہے، لیکن منقش تصویر جائز ہے۔
امام مالکؒ کی دلیل: عبد اللہ بن عتبہ فرماتے ہیں کہ میں ابو طلحہ انصاریؓ کے پاس اکی

(۱) أخرجه مسلم ۲۰۵۸، البخاری ۵۷۸۳، ترمذی ۱۷۳۰، ابن ماجہ ۳۵۶۹، احمد

عیادت کیلئے گیا، اس وقت ابو طلحہؓ نے ایک آدمی کو بلایا تا کہ وہ منہ (بستر کے اوپر کا کپڑہ) جو ان کے نیچے پڑا ہوا تھا اسکو نکال دے، حضرت سہل وہاں موجود تھے انھوں نے پوچھا کہ اسکو آپ اپنے نیچے سے کیوں نکال رہے ہیں؟ ابو طلحہؓ نے فرمایا: میں اسکو اس لئے نکال رہا ہوں کیوں کہ اس میں تصویر بنی ہوئی ہے اور رسول اللہ ﷺ نے جو بات تصویر کے بارے میں فرمائی ہے وہ آپ جانتے ہی ہیں (یعنی تصویر رکھنے و بنانے سے منع فرمایا) حضرت سہلؓ نے کہا: أولم يقل ألا مأكان رقماً فی ثوب؟ قال: بلی، ولكنہ أطیب لنفسی۔ (۱) یعنی کیا آپ ﷺ نے نہیں فرمایا تھا سوائے اس تصویر کے جو کپڑے پر نقش ہو، تو طلحہؓ نے کہا: کیوں نہیں! لیکن یہ مجھکو زیادہ پسند ہے اس حدیث کے کلمے ”ألا ماکان رقماً فی ثوب“ سے معلوم ہوتا ہے کہ منقش تصویر کا رکھنا جائز ہے۔

جمہور کی دلیل: جمہور علماء ان روایتوں سے استدلال کرتے ہیں جس سے تصویر کے بارے میں مطلقاً ممانعت ثابت ہوتی ہے، چنانچہ ابو طلحہؓ سے ہی مروی ہے أن رسول اللہ ﷺ قال: لا تدخل الملائکۃ بیتاً فیہ صور۔ (۲) جمہور کی دوسری صریح دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے وہ فرماتی ہیں: قدیم رسول اللہ ﷺ من سفرٍ وقد سترت علی باب ذرئوکما فیہ الخیل ذوات الأجنحة فأمرنی فنزعته (۳) یعنی آپ ﷺ سفر سے واپس تشریف لائے اور میں نے اپنے دروازے پر ایک چادر ڈال رکھی تھی جس میں پروالے گھوڑوں کی تصویریں تھیں تو آپ ﷺ نے مجھے (اسکے ہٹانے کا) حکم دیا تو میں نے ہٹا دیا۔ یہ حدیث بھی جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہے کہ منقش صور بھی رکھنا حرام ہے اور مالک کی مستدل حدیث ”ألا ماکان رقماً فی ثوب“ میں جو ”رقماً“ کا استثناء ہے تو یہاں ”رقماً“ سے مراد درخت، پھول، پودے اور پہاڑ وغیرہ کی تصویر مراد ہو سکتی ہے۔

(۱) أخرجه ترمذی و نسائی۔ (۲) أخرجه مسلم ۲۱۰۶، البخاری ۳۲۲۶، احمد

۲۸/۴، ابوداؤد ۴۱۰۴۔ (۳) أخرجه مسلم ۲۱۰۷، ابوداؤد و احمد ۴۹/۶۔

کتاب الحدود والادیات

باب ماجاء فیمن قتل بالحجر

قتل کی چار قسمیں ہیں

(۱) قتل عمد یعنی کسی کو جان بوجھ کر دھاردار چیز سے قتل کرنا، اسی صورت میں بالاتفاق قصاص واجب ہے۔

(۲) قتل شبه عمد یعنی ایسی چیز سے قتل کرنا جس سے عموماً قتل نہیں کیا جاتا مثلاً ہلکی لاشی یا ڈنڈا وغیرہ۔

(۳) قتل خطاء، مثلاً شکار پر گولی چلائی لیکن غلطی سے کسی آدمی کو لگ گئی اور وہ مر گیا۔

(۴) قتل شبه خطاء، مثلاً کوئی آدمی اوپر چھت پر سو رہا تھا کہ نیچے کسی آدمی پر گر گیا، جس پر گرا وہ مر گیا۔ ان اخیر کی تین صورتوں میں قصاص نہیں لیا جائیگا۔

اب یہاں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی آدمی کو بھاری پتھر سے سر کچل کر قتل کر دیا تو کیا قاتل کو بھی قصاصاً قتل کیا جائیگا؟

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر دیت واجب ہے، قصاصاً اس کو قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قتل عمد میں شرط ہے کہ آگے قتل دھاردار ہو، اور پتھر دھاردار نہیں ہے، لہذا یہ قتل شبه عمد میں آجائیگا۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ثبوت قصاص کیلئے دھاردار چیز کا قتل میں استعمال ہونا ضروری نہیں، بلکہ ہر اس چیز سے قصاص ثابت ہو جائیگا جس سے آدمی عموماً قتل ہو جاتا ہے۔

جمہور کی دلیل عن انس أن جاریة وجد رأسها قد رقت بین حجرین
فألوهما من صنع هذا؟ فلان؟ فلان؟ حتی ذکرُوا یہودیاً فأمّت برأسها

فَأَخَذَ الْيَهُودِيُّ، فَأَقْرَعَ، فَأَمْرَبَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُرَضَّ رَأْسَهُ بِالْحِجَارَةِ -
(۱)۔ یعنی ایک بائدی پائی گئی جس کا سر دو پتھروں کے درمیان کچل دیا گیا تھا تو لوگوں نے اس سے
پوچھا کس نے اس کو تمھارے ساتھ کیا؟ فلاں نے؟ فلاں نے؟ یہاں تک کہ ان لوگوں نے ایک
یہودی کا نام ذکر کیا تو اس نے اپنے سر سے اثبات میں اشارہ کیا تو یہودی کو پکڑا گیا تو اس نے
اقرار کر لیا پھر آپ ﷺ نے اس کے سر کو پتھر سے کچل دینے کا حکم دیا۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا
ہے کہ پتھر سے قتل کرنے والے کو بھی قصاصاً قتل کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قصاص قتل عمد سے ثابت
ہوتا ہے اور قتل عمد کا تعلق انسان کی نیت و ارادہ سے ہے اگر چاقو، تلوار، یا بندوق وغیرہ سے قتل
کرتا ہے تو اس میں شک نہیں کہ اس کا ارادہ قتل ہی کا تھا کیونکہ اس سے قتل ہی کیا جاتا ہے، تاہم یہی
کارروائی اس کے ذریعہ نہیں کی جاتی اور اگر لاشی یا پتھر سے قتل کیا تو یہاں یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس
نے عمد قتل نہ کیا ہو بلکہ اس کا ارادہ زخمی کرنے کا رہا ہو لیکن وہ اتفاقاً مر ہی گیا یہاں ایک شبہ پایا گیا
اور اس شبہ کی وجہ سے قتل شبہ عمد ہو گیا لہذا شبہ عمد ہونے کی وجہ سے اس سے قصاص ساقط ہو گیا۔ نیز
اس سلسلہ میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے ”لَا قُودَ إِلَّا بِالسَّيْفِ“ (ابو دائود والنسائی)۔ یعنی
قصاص نہیں ہے مگر تلوار سے، یعنی تلوار اور دھاردار آلہ کے ذریعہ ہی قتل موجب قصاص ہوگا۔
جمہور کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس یہودی نے قتل ہی کے ارادہ سے اس بائدی
کو قتل کیا تھا پھر اس نے قتل کا اقرار بھی کر لیا تھا۔ اس لیے اس کو قصاصاً قتل کر دیا گیا۔

بَابُ فِي الْمِمَاتِلَةِ فِي الْقَصَاصِ

یعنی قاتل سے سے قصاص لینے میں مماثلت ہوگی یا نہیں؟ یعنی جس طرح قاتل نے قتل
کیا ہے اسی طرح اس کو بھی قتل کیا جائے گا یا نہیں؟۔

جمہور کے نزدیک قاتل کو اسی طرح قتل کیا جائے گا جیسے اس نے مقتول کو قتل کیا تھا۔
 امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاتل کو قصاصاً صرف تلوار سے قتل کیا جائے گا۔
 سابقہ باب میں حدیث مذکور جمہور کی دلیل ہے، کہ یہودی نے جیسے پتھر سے کچل کر باندی کو قتل کیا تھا ویسے ہی اس کو پتھر سے کچل کر قصاصاً قتل کیا گیا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے کہ یہ قتل عبرت و موعظت وغیرہ کے لئے تھا، ورنہ تو اصل یہی ہے کہ قاتل کو تلوار سے ہی قتل کیا جائے گا۔

باب فی القسامۃ

القسامۃ : وہی الأیمان تقسم علی الاولیاء فی الدم۔ المفہم ۵/۵۔
 قسامت فقہ کے دقیق ترین اور مختلف فیہ مسئلہ ہے اس میں شدید ترین اختلاف ہے حتیٰ کہ اس کا کوئی جز اختلاف سے خالی نہیں ہے۔

الاختلاف فی مشروع القسامۃ:

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قسامت کے تحقق ہونے کے لئے شرط ہے کہ مقتول ایسی جگہ پایا جائے جو کسی فرد کی یا کچھ افراد کی مشترک ملکیت سمجھی جاتی ہو اگر مقتول شارع عام پر پایا جائے تو اس صورت میں قسامت واجب نہیں ہوگی۔

ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ قسامت اس وقت واجب ہوگی جب مقتول کے اولیاء اہل محلہ میں سے کسی ایک شخص یا کئی افراد پر الزام عائد کریں کہ انہوں نے اسے قتل کیا ہے اور الزام کے سلسلہ میں کچھ قرآن ہوں مثلاً ملزم قاتل نے مقتول کو قتل کی دھمکی دی ہو یا اس سے شدید دشمنی ہو یا دیگر قرآن ہوں۔ خلاصہ کلام جمہور کے نزدیک بغیر دعویٰ کے قسامت محقق نہیں ہوگی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قسامت کے لیے دعویٰ ضروری نہیں ہے۔

قسم کس پر واجب ہے ؟

جب مقتول کی لاش پائی گئی اور قاتل کا کچھ اتنا پتا نہیں تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قسم اولاً اولیاءِ مقتول پر ہے یعنی وہ قسم کھا کر کہیں گے کہ اس شخص نے یا ان لوگوں نے اس کو قتل کیا ہے اور ساتھ ہی قرینہ پیش کریں گے، اگر اولیاءِ مقتول نے قسم کھالی تو اہل محلہ پر دیت واجب ہوگی۔ لیکن اگر اولیاءِ مقتول دعویٰ تو کریں کہ اس نے یا ان لوگوں نے قتل کیا ہے لیکن تائید میں کوئی قرینہ پیش نہ کر سکیں تو اس صورت میں اہل محلہ سے قسم لی جائے گی کہ وہ لوگ قسم کھائیں گے کہ ”اللہ کی قسم نہ ہم نے اسے قتل کیا ہے اور نہ ہی ہم اس کے قاتل کو جانتے ہیں۔“ یا قرینہ موجود ہو لیکن اولیاءِ مقتول قسم کھانے کو تیار نہ ہوں تو اس صورت میں بھی اہل محلہ سے قسم لی جائے گی کہ ”اللہ کی قسم نہ ہم نے اس کو قتل کیا ہے اور نہ؟“ اس کے قاتل کو جانتے ہیں، اگر اہل محلہ قسم کھالیں گے تو ان کو بری کر دیا جائے گا ان سے دیت طلب نہیں کی جائے گی لیکن اگر اہل محلہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو ان پر جرم ثابت ہو جائے گا اور پھر اولیاءِ مقتول سے قسم لی جائے گی کہ تم قسم کھاؤ کہ ان لوگوں نے تمہارے مقتول کو قتل کیا ہے اگر اولیاءِ مقتول قسم کھالیں تو اہل محلہ پر دیت واجب ہوگی، البتہ امام مالک و احمد کے نزدیک قصاص واجب ہوگا بشرطیکہ دعویٰ قتل عمد کا ہو، اور اگر قسم کھانے سے وہ انکار کر دیں تو پھر اہل محلہ بری ہو جائیں گے ان پر دیت واجب نہیں ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مقتول کی لاش پائے جانے کی صورت میں اولیاءِ مقتول کا معین افراد پر قسامت کے وجوب کی لئے دعویٰ ضروری نہیں بلکہ اولیاءِ مقتول کے صرف یہ کہہ دینے سے کہ ہمارا غالب گمان ہے اس محلہ کے لوگوں نے قتل کیا ہے یا اہل محلہ کو قاتل کا علم ہے تو قاضی اولیاءِ مقتول سے پچاس آدمی اہل محلہ میں سے منتخب کرنے کے لیے کہے گا پھر ان سے قسم لی جائے گی کہ وہ اللہ کی قسم کھا کر کہیں کہ نہ ہم نے اسے قتل کیا اور نہ ہمیں اس کے قاتل کا علم ہے اگر اہل محلہ قسم کھالیں تو ان پر دیت واجب کر دی جائے گی اور اگر قسم کھانے سے انکار کر دیں تو ان کو فیہ کہہ دیا جائے گا یہاں تک کہ ان میں سے کوئی قتل کا اعتراف کر لے۔

خلاصہ کلام ابو حنیفہؒ اور ائمہ ثلاثہ کے مابین دو بنیادی اختلاف ہے۔ (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک معین افراد کے خلاف دعویٰ ضروری ہے، اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً دعویٰ ہی کافی ہے۔ (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اولاد قسم اولیاءِ مقتول پر ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قسم اہل محلہ میں سے پچاس آدمیوں پر ہے اگر وہ قسم کھالیں تو ان پر دیت واجب کر دی جائے گی۔

جمہور کی دلیل: ایک طویل حدیث ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن ہل خبیر میں مقتول پائے گئے تو ان کے اولیاء آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انہوں نے عبداللہ بن ہل کے قتل ہونے کا ذکر کیا اور یہودیوں پر الزام لگایا تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: **أتحلفون خمسين يمينا فتستحقون صاحبكم؟ قالوا: كيف نحلف ولم نشهد قال ﷺ: فقتلکم يهود بخمسين يمينا قالوا: كيف نقبل ايمان قوم كفار؟ فلما رأى ذلك رسول الله ﷺ أعطى عقله۔ (۱)**

یعنی کیا تم لوگ پچاس قسم کھاتے ہو جس کے نتیجہ میں تم اپنے ساتھی کے مستحق بن جاؤ (یعنی تم کو اپنے بھائی کے قاتل سے قصاص لینے کا حق حاصل ہو جائے) انہوں نے کہا ہم کیسے قسم کھائیں جب کہ ہم نے کسی کو نہیں دیکھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم کو یہود پچاس قسم کھا کر بری کر دیں گے (یعنی وہ قسم کھا کر انکار کر دیں گے کہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا ہے) تو انہوں نے کہا ہم کافر لوگوں کے قسموں کو کیسے قبول کر سکتے ہیں؟ پھر آپ ﷺ نے یہ بات دیکھی کہ تو ان کو دیت (بیت المال سے) ادا کر دی۔ اس حدیث میں آپ ﷺ نے اولادِ اولیاءِ مقتول سے فرمایا کہ تم پچاس قسمیں کھاتے ہو، اس سے ہمارا مذہب ثابت ہو گیا کہ قسم اولادِ اولیاءِ مقتول پر ہے، ائمہ ثلاثہ معین افراد کے خلاف دعویٰ کے بارے میں کہتے ہیں کہ قاضی کے پاس بخیر دعویٰ کے مقدمہ

(۱) أخرجه ترمذی ۱۸۲۲، مسلم ۱۶۶۹، البخاری ۷۱۹۲، ابونعیم ۴۰۲، بیہقی ۶۲۷۷۔

کیسے چلے گا کیونکہ جب مدعی اور مدعی علیہ موجود نہ ہوں تو دعویٰ نہیں ہو سکتا اس لیے متعین افراد کے خلاف دعویٰ کا ہونا ضروری ہے تاکہ مقدمہ کی کارروائی آگے بڑھ سکے۔

ابو حنیفہؒ کی دلیل: پہلی دلیل حدیث مشہور ہے ”البینۃ علی المدعی والیمین علی من أنکر“ (البیہقی ۱۰/۲۵۲)، اور یہاں اولیاء مقتول مدعی ہیں اس لیے ان پر گواہ لازم ہوگا اور اہل محلہ منکر ہیں اس لیے ان پر یمین واجب ہوگی۔

دوسری دلیل: حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں ”واعدہ“ اور ”شاکر“ ان دو بستیوں کے درمیان ایک آدمی مقتول پایا گیا تو آپ نے یہ حکم دیا دیکھو یہ مقتول دونوں بستیوں میں سے کس بستی کے زیادہ قریب ہے، پیمائش کے بعد یہ معلوم ہوا کہ یہ مقتول ”واعدہ“ سے زیادہ قریب ہے۔ اس سے حنفیہ نے یہ مسئلہ استنباط کیا کہ مقتول کا کسی فرد کی ملکیت یا افراد کی مشترکہ ملکیت میں پایا جانا ضروری ہے لہذا اشارع عام وغیرہ پر پائے جانے کی وجہ سے قصاص لازم نہیں ہوگا۔ پھر عمرؓ نے ”واعدہ“ کے لوگوں کو جمع کر کے ان سے کہا کہ تم میں سے پچاس آدمی قسم کھائیں ”باللہ ما قتلناہ وما علمناہ لہ قاتلا“ (یعنی ہم نے نہ اس کو قتل کیا اور نہ ہم اس کے قاتل کے بارے میں جانتے ہیں) تو ان لوگوں نے قسم کھالی تو حضرت عمرؓ نے ان پر دیت واجب کر دی۔ اگر سے حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا کہ قسم اہل محلہ والوں سے لی جائے گی اور اگر وہ قسم کھالیں تو بھی ان سے دیت لی جائے گی۔

لیکن یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ قسم کھانے کے بعد بھی ان سے دیت کیوں لی جائے گی؟ تو معلوم ہونا چاہیے کہ یہی اعتراض ان لوگوں نے حضرت عمرؓ سے کیا تھا چنانچہ انہوں نے کہا تھا ”لا ایماننا دفعت عن أموالنا“ (یعنی ہمارے قسموں نے ہمارے مالوں کی حفاظت نہ کی بلکہ قسم کھانے کے باوجود ہم پر دیت لازم کر دی گئی) حضرت عمرؓ نے اس کا جواب دیا ”ما ایمانکم فلدفع القصاص عنکم“ (یعنی تمہاری قسمیں تم سے قصاص دفع کرنے کیلئے ہیں) کذا لک

قضی رسول اللہ ﷺ خلاصہ کلام یہ حدیث حنفیہ کے مذہب مرتع دلیل ہے۔
 ائمہ ثلاثہ کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں شدید اضطراب ہے بعض
 روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء قسم اہل محکمہ کو دی جائے گی اور بعض روایات سے معلوم
 ہوتا ہے ابتداء قسم اولیاء مقتول کو دی جائے گی لہذا یہ حدیث قابل استدلال نہیں ہو سکتی۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

کتاب الحدود

باب من اعترف على نفسه بالزنا

امام ابو حنیفہ و امام احمد کے نزدیک زانی کا چار مرتبہ زنا کا اعتراف کرنا ضروری ہے، اگر وہ چار مرتبہ زنا کا اعتراف نہ کرے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی۔

امام شافعی و مالک کے نزدیک ایک ہی مرتبہ زنا کا اقرار کر لینے سے اس پر حد جاری کر دی جائے گی۔

دلیل شافعی و مالک: حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ ایک اعرابی غیر شادی شدہ لڑکے نے ایک شادی شدہ عورت سے زنا کر لیا تو آپ ﷺ نے لڑکے پر سو کوڑے مارنے کا حکم فرمایا، اور عورت کے بارے میں حکم دیا ”واغدیہا انیس الی امرأۃ هذه فإن اعترفت فارجمها“ (۱) یعنی اے انیس اس عورت کے پاس جاؤ اگر وہ اعتراف (زنا) کر لے تو اس کو رجم کر دو۔ اس میں آپ ﷺ نے تین مرتبہ اعتراف کا حکم نہیں فرمایا بلکہ اس کو مطلق اعتراف سے رجم کا حکم صادر کیا جو اس بات کی دلیل ہے زنا میں ایک ہی مرتبہ اعتراف کافی ہے۔

ابو حنیفہ و احمد کی دلیل: ان کا استدلال ماعز اسلمی کے واقعہ سے ہے کہ انہوں نے جب آپ ﷺ کے سامنے چار مرتبہ زنا کا اعتراف کیا تو ان پر حد جاری کی گئی چنانچہ ابو ہریرہ سے ماعز اسلمی کے بارے میں مروی ہے ”فلما شهد علی نفسه أربع شهادات دعاہ رسول اللہ ﷺ فقال: أبک جنون؟ قال: لا، قال ﷺ: فهل أحصنت؟ قال: نعم، فقال رسول اللہ ﷺ: اذهبوا به فارجموه۔ (مسلم و بخاری)۔ یعنی جب

(۱) لخرجه بخاری ۶۶۳۳۸، مسلم ۱۶۹۷، ابوداؤد ۴۴۴۵، ترمذی ۱۴۳۳، ابن ماجہ

ماعز اسلمی نے اپنے بارے میں چار مرتبہ گواہی دی تو رسول اللہ ﷺ ان کو بلا کر فرمایا کیا تجھے پاگل پن ہو گیا ہے؟ انہوں نے کہا نہیں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کیا تو شادی شدہ ہے تو انہوں نے کہا: ہاں، تو آپ ﷺ نے فرمایا ان کو لیجا کر رجم کر دو۔ یہ حدیث حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے کہ چار مرتبہ اعتراف زنا ضروری ہے۔ شافعیہ وغیرہ کی متدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ ”فسان اعترفت“ کا مطلب ف إن اعترفت بالطریق المعروف ہے اور وہ معروف طریقہ چار مرتبہ اعتراف کرنا ہے۔ نیز یہ حدیث مجمل ہے اور حنفیہ کی متدل حدیث مفصل ہے جو مجمل حدیث کے لیے بیان ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب درء (دفع) الحد عن المعتترف إذا رجع

اگر زانی حد جاری کرتے وقت رجوع کر لے تو بالاتفاق رجوع کرنا صحیح ہے۔ لیکن اگر تلاش کے نزدیک زبان سے رجوع کرنا شرط ہے۔ ابو حنیفہ کے نزدیک دوران رجم وہ بھاگ کھڑا ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنے اعتراف سے رجوع کر لیا۔ زبان سے رجوع کرنا شرط نہیں۔ ابو حنیفہ کی دلیل: ان کا استدلال ماعزی اسلمی کے واقعہ سے ہے کہ جب وہ شدید تکلیف سے بھاگ کھڑے ہوئے تب بھی ان کو قتل کر دیا گیا، جب اس کا ذکر آپ ﷺ کے سامنے ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ہلا ترکتموہ (الترمذی وبخاری) یعنی اس کو کیوں نہ چھوڑ دیا۔ یہ حدیث شافعیہ وغیرہ کے خلاف حجت ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زبان سے رجوع شرط نہیں ہے۔

باب ما جاء فی رجم أهل الكتاب

امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک غیر مسلم شادی شدہ کو رجم نہیں کیا جائے گا کیونکہ زانی محسن کو رجم کرنے کے لیے شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو۔ شافعی و احمد کے نزدیک اگر کتاب محسن زانی کو بھی رجم کیا جائے گا۔

دلیل شافعی و احمد: عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ رجم في الزنا يهوديا ويهودية۔ (۱) خنیکا کہتا ہے جس طرح تمام حکم شرعی کے نفاذ کے لئے مسلمان ہونا ضروری ہے اسی طرح رجم میں بھی زانی کا مسلم ہونا بھی شرط ہے کیونکہ کافر اسلام کے فروعیات کا مخاطب نہیں ہے۔ اور آپ ﷺ نے جو دونوں یہودی اور یہودیہ کو رجم کو حکم فرمایا اس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے خود کہا تھا کہ ہمارا فیصلہ تورات کے مطابق فرما دیجئے، اور تورات میں بھی زانی کا حکم رجم ہے اس لیے ان کو تورات کے حکم کے مطابق رجم کر دیا گیا نہ کہ اسلام کے حکم کے مطابق۔

الاختلاف في الحمل أنه دليل الزنا

یعنی کیا حمل سے زنا کا ثبوت ہو جائے گا؟ یعنی کسی کنواری عورت کو حمل ٹھہر گیا یا کسی شادی شدہ عورت کے شوہر کے مرنے کے تین چار سال بعد حمل ٹھہر گیا تو کیا یہ حمل ثبوت زنا کے لئے کافی ہوگا؟ حالانکہ عورت زنا سے انکار کرے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مذکورہ صورت میں زنا کا ثبوت ہو جائے گا کیونکہ فطرت خداوندی ہے بدون زنا حمل نہیں ٹھہر سکتا۔ جمہور علماء کے نزدیک بغیر اس کے اقرار کے اس پر حد زنا جاری نہیں کی جائے گی کیونکہ ممکن ہے کہ اس کے سات زبردستی زنا کیا گیا ہو، اور شبہات سے حدود ساقط ہو جاتے ہیں۔

باب ما جاء في النفي

غیر محسن زانی کو کوڑے مارنے کے ساتھ جلاوطن کرنا امام شافعی کے نزدیک حد کے طور پر ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جلاوطن کرنا یہ تعزیر ہے نہ کہ حد۔

دلیل شافعی: عن ابن عمر أن النبي ﷺ ضرب وأبا بكر ضرب

وغرب (جلا وطن کیا) وأن عمر ضرب وغرب۔ (أحمد ۵۱۶/۱)۔ أبو حنیفہ کا استدلال آیت قرآنی سے ہے ”الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة“ اس آیت میں سو کوڑے مارنے کا حکم ہے لیکن جلا وطن کا حکم نہیں ہے جس سے معلوم ہوتا ہے جلا وطن کا حکم تعزیراً ہے نہ کہ حداً۔

باب ما جاء أن الحدود كفارة لها

کسی مجرم پر حد جاری کر دی جائے تو اس کے لیے یہ کفارہ ہوگا یا نہیں؟ یعنی حد جاری کرنے کی وجہ سے اس کے گناہ معاف ہو جائیں گے یا نہیں؟۔

امام أبو حنیفہؒ کے نزدیک حد جاری کرنے کی وجہ سے گناہ معاف نہیں ہونگے بلکہ اس کے لیے توبہ کرنا پڑے گا یعنی أبو حنیفہؒ کے نزدیک حد لوگوں کو زجر و توبیخ کے لیے ہے نہ کہ اس کے گناہ کے لیے کفارہ ہے۔ جمہور علماء کے نزدیک حدود کفارہ ہیں یعنی حد جاری کرنے کی وجہ سے اس کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔

جمہور کی دلیل: عبادہ بن صامتؓ سے مروی ہے کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا تم لوگ مجھ سے بیعت کرو اس بات پر کہ تم اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہراؤ گے، نہ زنا کرو گے، نہ چوری کرو گے، نہ اللہ کے حلال کردہ نفس کو قتل کرو گے مگر انصاف کے بنا پر تو جس شخص نے تم میں سے یہ پورا کیا تو اس کا اجر اللہ پر ہے ”ومن أصاب شيئاً من ذلك فعوقب به فهو كفارة له“ (۱) یعنی جس نے (بالفرض) ان میں سے کسی چیز کا ارتکاب کیا پھر اس کو سزا دی گئی تو اس کے لیے وہ کفارہ ہوگا۔ یہ حدیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہے کہ سزا (حد) مجرم کے حق میں کفارہ ہے۔

أبو حنیفہؒ کی دلیل: جہاں جہاں یہ حدیث مذکور ہے اکثر کے آخر میں یہ الفاظ مذکور

ہیں ”فأمره إلى الله إن شاء عفا عنه إن شاء عذبه“

حدیث کا یہ آخری قطعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حد مجرم کے حق میں کفار و نہیں ہے کیونکہ اگر وہ مجرم کے حق میں کفارہ ہوتا تو آپ ﷺ یہ نہ فرماتے کہ اس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے چاہے تو اسے معاف کر دے اور چاہے تو اس کو سزا دے۔ اور جمہور کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ تمہاری استدلال مذکور حدیث میں ”فہو كفارة له“ کا مطلب یہ ہے کہ حد دنیا میں اس کے لئے بمنزلہ کفارہ کے ہے۔ مثلاً کسی آدمی نے کسی کو شبہ عمد کے طور پر قتل کیا تو اس پر دیت واجب ہوگی اور یہ دیت اس کے لیے کفارہ ہوگی کہ اس کو اس کے عوض میں قتل نہیں کیا جائے گا۔

باب ماجاء فی حد السكران

اگر کوئی مسلم شخص شراب پی لے تو اس کو کتنے کوڑے مارے جائیں گے؟
امام شافعیؒ کے نزدیک حد الخمر چالیس (۴۰) کوڑے ہیں۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حد الخمر اسی (۸۰) کوڑے ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ أتى بدجل شرب الخمر فجلده بجردين نحو أربعين۔ (۱) یعنی آپ ﷺ کے پاس ایک آدمی لایا گیا جس نے شراب پی رکھی تھی تو آپ ﷺ نے اس کو دو شاخوں سے چالیس مرتبہ مارنے کا حکم دیا۔

جمہور کی دلیل: قال علي: جلد النبي ﷺ أربعين و جلد أبو بكر أربعين وعمر تمانين وكل سنة۔ (۲) یعنی نبی ﷺ نے (شرابی کو) چالیس کوڑے لگائے، ابو بکر نے چالیس کوڑے لگائے اور عمرؓ نے اسی (۸۰) کوڑے لگائے۔ حضرت عمرؓ کا آخری عمل جمہور کی

(۱) أخرجه مسلم مسلم ۱۷۰۶، البخاری ۶۷۷۳، الترمذی ۱۴۴۲، أبو داؤد ۴۴۷۹۔
لبیہتی ۳۱۹/۸، الطحاوی ۱۰۷/۳۔ (۲) أخرجه أبو داؤد ۴۴۸۰، مسلم ۱۷۰۷، ابن ماجہ۔

دلیل ہے۔ اور آپ ﷺ نے جو چالیس کوڑے لگوائے تھے درحقیقت وہ بھی اسی کوڑے تھے کیونکہ روایات میں بنعلین ازبعین (دو چلوں کے ذریعہ چالیس مرتبہ مارا گیا) مذکور ہے، وہ فعل ہونے کی وجہ سے اسی ضرب ہو گیا بعض روایات میں ”بجودین نحو ازبعین“ (یعنی دو شاخوں کے ذریعہ چالیس مرتبہ مارا گیا) مذکور ہے یہاں بھی چالیس مرتبہ دو شاخوں کے ذریعہ مارا گیا تو یہ بھی اسی ضرب ہو گیا۔ خلاصہ کلام جن احادیث میں چالیس عدد کا ذکر آیا ہے اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ جس چیز سے مارا گیا وہ دو عدد تھا یا دو عدد فعل تھے یا دو عدد کوڑے تھے یا دو عدد جرید تھے، چالیس کا دو گنا اسی ہوتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ آپ ﷺ کی حد النحر اسی کوڑے ہی تھی۔

باب ماجاء فی حد الغال

یعنی مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کی حد کیا ہے؟ قد مر تفاسیلہ فی کتاب الجہاد فلیراجع هناك۔

باب ماجاء فی بکم یقطع ید السارق

یعنی چور کتنی قیمت کی چیز چرائے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا؟ اصحاب ظواہر کے نزدیک محض سرقہ ہی قطع ید کا سبب ہے چاہے وہ ایک پیسے ہی کی قیمت کی چیز ہو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ دلیل اصحاب ظواہر: ”والسارق والسارقة فاقطعوا أیدیہما“ (المائدہ ۳۸)۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ اس آیت میں مطلق قطع ید کا حکم ہے کوئی نصاب متعین نہیں ہے لہذا محض سرقہ پائے جانے کی وجہ سے سارق کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا چاہے وہ ایک پیسے ہی کی چیز کیوں نہ چرایا ہو۔ لیکن یہ بدیہی البطلان ہے کیونکہ یہ آیت مجمل ہے اور قطع ید کا نصاب احادیث سے متعین ہے جو اس کے لیے بیان ہوگا۔ کمائی ان شاء اللہ۔

ائمہ اربعہ کے نزدیک سارق کے قطع ید کے لیے نصاب متعین ہے لیکن تعیین نصاب

میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک نصاب سرقہ ربع دینار ہے اس سے کم میں سارق کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا امام مالکؒ کے نزدیک نصاب سرقہ تین درہم ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک اگر سونا چرایا ہو تو قطع ید کے لیے ضروری ہے کہ وہ کم سے کم ربع دینار کی قیمت کا ہو اور اگر چاندی میں سے چرایا ہو تو اس کی اقل قیمت تین درہم ہونا چاہئے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نصاب سرقہ دس درہم ہے (جو ایک دینار کے مساوی ہوتا ہے) اس سے کم کی قیمت میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ (الماخوذ من المجموع ۳۷۳/۲۱)۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن عائشةؓ أن رسول الله ﷺ قال: القطع في ربع دينار فصاعداً (۱)۔ یعنی ہاتھ ربع دینار یا اس سے زیادہ میں کاٹا جائیگا۔

امام مالکؒ کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن رسول الله ﷺ قطع سارقاً في مجنّ (ڈھال) ثمنه ثلاثة دراهم. (۲)

امام احمدؒ کی دلیل: انہوں نے دونوں روایتوں میں تطبیق دینے کی کوشش کرتے ہوئے سونے میں نصاب سرقہ ربع دینار اور چاندی وغیرہ میں تین درہم مقرر کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: عن ابن عباسؓ قال: قطع رسول الله ﷺ يد رجل في مجنّ، قيمته دينار أو عشرة دراهم. (۳) یعنی رسول اللہ ﷺ نے ایک ڈھال کی چوری میں اس کا ہاتھ کٹوایا جس کی قیمت ایک دینار یا دس درہم تھی۔

اس اختلاف کی بنیاد الجحج (ڈھال) کی قیمت کے اختلاف پر ہے کیونکہ اس حدیث میں

(۱)۔ أخرجه البخاری ۶۷۸۹، مسلم ۱۶۸۴، ابوداؤد ۴۳۸۴، ترمذی ۱۴۴۵، ابن

ماجہ ۲۵۸۵ (۲) أخرجه البخاری ۶۷۹۵، مسلم ۱۶۸۶، ترمذی ۱۴۴۶، ابوداؤد

۴۳۸۵، ابن ماجہ ۲۵۸۴، البيهقي ۲۵۶۷، احمد ۶/۲، مالك ۹۳۱/۲، شافعي ۸۳/۲۔

(۳) أخرجه ابوداؤد ۴۳۸۶، البيهقي ۲۵۷۷۔

مذکور چور کا ہاتھ ڈھال چرانے کی وجہ سے کاٹا گیا، اس ڈھال کی قیمت حضرت عائشہؓ نے ربیع دینار مقرر کی اور ابن عمرؓ نے اس ڈھال کی قیمت کا اندازہ تین درہم لگایا۔ ابن عباسؓ نے اس ڈھال کی قیمت دس درہم مقرر کیا۔ امام شافعیؒ نے حضرت عائشہؓ کی روایت کو اختیار کیا امام مالکؒ نے ابن عمرؓ کی روایت کو اختیار کیا، اور امام ابو حنیفہؒ نے ابن عباسؓ کی روایت کو اختیار کیا جس کو دو وجہوں سے ترجیح حاصل ہے۔

(۱) دس درہم نصاب متعین کرنے میں شریعت کے ایک دوسرے نصاب کے مساوی ہو جائے گا اور وہ مہر کا نصاب ہے جو دس درہم ہے

(۲) ادروالحدود بالشبہات یعنی حدود کو شبہات کی وجہ سے دفع کرو۔ ربیع دینار یا عطاہ درہم میں کم قیمت میں حد لگ رہی ہے اور دس درہم نصاب سرقہ متعین کر کے زیادہ قیمت میں حد متعین کر کے ادروالحدود بالشبہات کے مطابق حد کو زیادہ سے زیادہ دور کرنے کی کوشش کی گئی۔

باب ماجاء فی التعزیر

التعزیر: هو التأديب والإهانة، وأصله من العذر، وهو المنع۔ (المجموع ج ۲۱، ص ۴۶۴)۔ تعزیر یعنی جن امور میں شریعت کی جانب سے کوئی حد مقرر نہ ہو، امام اپنی طرف سے کوئی حد مقرر کر دے، لیکن اس حد کی اکثر مقدار متعین کرنے میں زبردست اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ کے نزدیک تعزیر کی اکثر مقدار اللہ کے متعین کردہ حد سے کم سے کم ایک درجہ کم ہونا چاہئے۔ اور شریعت میں سب سے کم حد، حد خمر ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک حد خمر چالیس کوڑے ہے اسلئے ان کے نزدیک تعزیر کی اکثر حد اسیس (۳۹) کوڑے ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرب خمر کی اکثر مقدار اسی (۸۰) کوڑے ہے اسلئے ان کے نزدیک حد تعزیر کی اکثر مقدار اسی (۷۹) کوڑے ہوگی۔ جامع رہے کہ حنفیہ کے مشہور مذہب میں تعزیر کی

اکثر حد انتالیس (۳۵) کوڑے ہی ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک تعزیر کی حد زیادہ سے زیادہ دس (۱۰) کوڑے ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک تعزیر کی کوئی حد نہیں ہے، امام تعزیراً جتنے کوڑے چاہے لگواسکتا ہے۔ حنفیہ میں سے ابو یوسف کا یہی مذہب ہے اور امام طحاوی نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ اور یہی معمول بھی رہا ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: قال رسول اللہ ﷺ: لَا يُجْلَدُ فَوْقَ عَشْرٍ جُلْدَاتٍ إِلَّا فِي حُدُودِ اللَّهِ. (۱) یعنی دس کوڑے سے زیادہ نہ مارا جائے مگر حدود اللہ میں۔

امام ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ کی دلیل: قال النبی ﷺ: بَلَغَ حَدٌّ أَفَى غَيْرِ حَدِّهِوَ مِنْ الْمُعْتَدِينَ. یعنی جو شخص کسی غیر حد والے جرم میں (شریعت کی طرف سے متعین) حد کو پہنچ جائے تو وہ مظلوم ہوگا۔

☆☆☆☆☆☆

☆☆☆

کتاب البیوع

باب تحریم تلقی الجلب

تلقى الجلب کا مطلب یہ ہے کہ کوئی تاجر باہر سے سامان تجارت شہر کے اندر فروخت کرنے کیلئے لا رہا ہو تو دوسرا اسکے شہر میں داخل ہونے سے پہلے اس سے اسکا سامان تجارت خرید لے تو اسکو تلقی الجلب یا تلقی البیوع کہا جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر تلقی الجلب سے کوئی ضرر یا غرر (دھوکا) لاحق نہ ہو تو جائز ہے ورنہ مکروہ ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تلقی الجلب مطلقاً ممنوع ہے، چاہے ضرر و غرر ہو یا نہ ہو۔

دلیل جمہور: عن عثمان عن عبد اللہ عن النبی ﷺ أنه نہی عن تلقی

البیوع (۱)۔ نیز حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے أن رسول اللہ ﷺ قال: لا تلقوا

الجلب۔ (۲)۔ ان احادیث میں آپ ﷺ نے مطلقاً تلقی البیوع سے منع فرمایا، لہذا ہر صورت

میں مطلقاً تلقی الجلب ممنوع ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: آپ ﷺ نے تلقی الجلب سے دو وجہوں سے منع فرمایا

(۱) ضرر (۲) غرر، ضرر بایں معنی کہ آدمی تاجر کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے اسکا سامان خرید کر

مہنگی قیمت میں بیچتا ہے جس سے لوگوں کو مہنگائی کا ضرر لاحق ہوتا ہے، اور غرر بایں معنی ہے کہ آدمی

تاجر کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے اسکا سامان خریدنے میں دھوکے سے کام لیتا ہے، مثلاً تاجر

(۱) مسلم ۱۰۱۷، بخاری ۲۱۶۵، ابن ماجہ ۲۱۷۹، ابوداؤد ۳۴۳۶، (۲) مسلم ۱۰۱۹،

بخاری ۲۱۶۲، ابوداؤد ۳۴۳۷، ترمذی ۲۲۲۱، ابن ماجہ ۲۱۷۸، احمد ۶۳/۲۔

کے سامان کی قیمت بازار میں اگر ۲۰ روپے فی کلو ہے تو وہ اسکو بتائے گا کہ اس کی قیمت ۱۰ روپے فی کلو ہے تو یہ غرر ہے، لہذا ضرر یا غرر کی وجہ سے تلقی الجلب ممنوع ہے۔ لیکن اگر یہ دونوں چیزیں نہ پائی جائیں تو تلقی الجلب میں کوئی حرج نہیں ہے۔

باب تحریم بیع الحاضر للبادی

امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک شہری کا دیہاتی کا مال فروخت کرنا ممنوع ہے۔
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر کوئی ضرر یا غرر نہ تو جائز ہے۔

جمہور کی دلیل: عن جابرؓ عن النبی ﷺ قال: لا یباع حاضر لباد۔ (۱) یعنی شہری، دیہاتی کا مال نہ فروخت کرے۔ اسی طرح کی روایت ابن عباس اور ابو ہریرہ سے بھی مروی ہے۔ اس حدیث میں مطلقاً شہری کو دیہاتی کے مال فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے لہذا ہر صورت میں بیع الحاضر للبادی ممنوع ہوگا۔

ابو حنیفہؒ کی دلیل: واضح رہے کہ یہ اختلاف بھی سابقہ باب کے اختلاف کے نہج پر ہے، یعنی یہاں بھی وہ کہتے ہیں کہ بیع الحاضر للبادی ضرر و غرر کے وجہ سے ممنوع ہے لہذا ضرر یا غرر نہ پائے جانے کی صورت میں یہ بیع جائز ہوگی۔

باب حکم بیع المصراة

المصراة: مشتق من التصریة، معناها الحبس (روکنا)۔ قال الشافعیؒ التصریة أن یربط أخلاف الناقة أو الشاة و یتروک حلبها الیومین والثلاثة حتی یرجع لبنها (۲)۔ یعنی تصریہ یہ ہے کہ اونٹ یا بکری کے تھن کو باندھ دیا جائے

(۱) أخرجه مسلم ۱۰۲۲، البخاری ۲۱۰۸، أبو داود ۳۴۳۹، ترمذی ۱۲۳۳، ابن ماجہ

۲۱۳۶، احمد ۲۰۷/۲ (۲) أخرجه مسلم للنہودی ۴۱۴۶۔

اور دو یا تین دن نہ دوہا جائے تاکہ اس کا دودھ جمع ہو جائے۔ جیسا کہ بعض دفعہ آدمی بکری یا اونٹنی کو زیادہ قیمت میں بیچنے کی لالچ میں کئی دن تک اس کا دودھ نہیں نکالتا تاکہ اس کو خریدنے والا زیادہ دودھ والا جانور سمجھ کر زیادہ قیمت میں خرید لے۔ لیکن اس صورت میں گمراہ جانے کے بعد وہ اس دھوکے سے باخبر ہو گیا تو اب وہ کیا کرے گا؟

امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک مصرات بکری یا اونٹنی خریدنے والے کو تین دن تک اختیار رہیگا، چاہے وہ اپنے پاس رکھے یا لوٹا دے، تین دن کے بعد اختیار ختم ہو جائیگا، اور جانور لوٹانے کی صورت میں ایک صاع کھجور بھی دے، البتہ امام مالکؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک صاع کھجور ہی کا لوٹانا ضروری نہیں بلکہ اس شہر میں رائج طعام میں سے کوئی بھی چیز ایک صاع لوٹا دے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کے لئے مصرات بکری بائع کو لوٹانے کا اختیار نہیں ہے لیکن اس کو رجوع بالنقصان کا اختیار ہے یعنی مشتری نے دھوکے کی وجہ سے جو قیمت زیادہ دی ہے بکری کی صحیح قیمت پھر سے لگا کر زائد قیمت واپس لے لے۔

جمہور کی دلیل: عن ابی ہریرۃؓ أن رسول اللہ ﷺ قال: لا تصرف والإبل و

الغنم للبيع فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ثلاثاً، إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردّها وصاعاً من تمر: (۱)، یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اونٹ اور بکری کے بیچنے کے لیے تھریہ مدت کرو جس شخص نے اسی کو خرید اس کے بعد تو وہ تین دن دوہنے کے بعد دو اختیار کے ساتھ ہے اگر چاہے تو اس کو روکے رکھے اور اگر چاہے تو اس کو لوٹا دے اور ایک صاع کھجور بھی لوٹا دے۔ یہ حدیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔

(۱) أخرجه مالك ۲/۶۸۳، مسلم ۱۰۱۰، أبو داود ۳۴۴۳، ترمذی ۱۲۰۱، ابن ماجہ ۲۲۳۹، الفارسی ۲/۲۰۱، البیہقی ۳۱۸، الطبرانی ۷۴۳، أحمد ۲/۲۴۲، الشافعی فی

امام ابو حنیفہ کی دلیل: وہ فرماتے ہیں اب بکری کو لوٹانا ممکن نہیں رہا کیونکہ بکری کے تھنوں میں جو دودھ تھا وہ مشتری کی ملکیت میں آ گیا اور اس کی ملکیت میں بکری آنے کے بعد جو دودھ پیدا ہوا وہ بھی اسی کا ہے لہذا اگر وہ بکری کو لوٹانا چاہے گا تو اب دو حال سے خالی نہیں یا تو کل دونوں قسم (جو خریدنے کے وقت دودھ تھا اور جو اس کے یہاں پیدا ہوا) کے دودھ کی قیمت لوٹائے گا یا کل دودھ کی قیمت بالکل نہیں لوٹائے گا، پہلی صورت میں مشتری کا نقصان ہے کیونکہ اس کو اس دودھ کی قیمت بھی ادا کرنی پڑ رہی ہے جو اس کے یہاں آنے کے بعد نکلا، دوسری صورت میں بائع کا نقصان ہے کہ اس کو اس کے دودھ کی قیمت نہیں حاصل ہو رہی ہے جو اس کے یہاں اس کے جانور کے تھن میں تھا۔ اگر یہ کہا جائے کہ عقد کے وقت جتنا دودھ تھا اس کی قیمت بائع کو واپس کر دیا جائے لیکن سوال یہ ہے کہ ہمیں کیسے معلوم ہوگا کہ عقد کے وقت کتنا دودھ تھا اور عقد کے بعد کتنا دودھ بڑھ گیا لہذا واضح ہو گیا کہ دودھ کے واپسی کی کوئی صورت نہیں ہے تو دودھ کے بغیر شاة مصرات کے واپسی کی بھی کوئی صورت نہیں ہوگی۔

باب بطلان مبيع قبل القبضۃ

امام شافعیؒ کے نزدیک کسی بھی چیز کو اس کے قبضہ کرنے سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے چاہے وہ کھانا ہو یا جائیداد، منقولی چیز ہو یا غیر منقولی۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زمین کے علاوہ کسی چیز میں بیع قبل القبضہ جائز نہیں ہے بشرطیکہ وہ زمین مامون ہو یعنی دریا وغیرہ کے کنارہ نہ ہو کہ اس کے دریا میں مدغم ہو جانے کا خدشہ ہو۔ امام مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک کھانے کے علاوہ تمام چیزوں میں بیع قبل القبضہ جائز ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ قال: من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه. (۱)۔ یعنی جو شخص کھانا خریدے وہ اس کو نہ بیچے یہاں تک کہ وہ

اس کو حاصل کر لے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں اس حدیث میں ”طعام“ کی قید اتفاقی ہے حد نہ یہ حکم ہر چیز کو شامل ہوگا یعنی بیع قبل المقبضہ ہر چیز میں ممنوع ہوگی۔

مالكؒ اور احمدؒ بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث میں بیع قبل المقبضہ طعام کے ساتھ خاص ہے لہذا طعام کے علاوہ بقیہ چیزوں میں بیع قبل المقبضہ جائز ہوگی۔ حنفیہ بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں لیکن وہ بیع قبل المقبضہ کی ممانعت کی علت فساد شئی نکالتے ہیں یعنی قبضہ کرنے سے پہلے بیچنا اس لیے ممنوع ہے کیونکہ ممکن ہے کہ قبضہ کے وقت وہ خراب ہو جائے مثلاً کوئی شخص کھانا خریدا یا جانور خریدا اور اس پر قبضہ نہیں کیا تو ممکن ہے کہ قبضہ کے وقت کھانا خراب ہو جائے یا جانور مر جائے تو اب مشتری اس کو کیسے حاصل کرے گا اس لیے بیع قبل المقبضہ ممنوع قرار دے دیا گیا لیکن زمین کے خراب ہونے کا یا چوری ہونے یا غائب ہو جانے کا کوئی خدشہ نہیں ہے اسی لیے حنفیہ نے زمین کو قبل المقبضہ فروخت کرنے کی اجازت دے دی اور حنفیہ کے مذہب کی تائید حضرت عثمان کے عمل سے بھی ہوتی ہے کہ انہوں نے کوفہ میں ایک زمین خرید کر قبل المقبضہ فروخت کر دی تھی۔

باب ثبوت خيار المجلس للمتباعين

اگر دو آدمی ایک دوسرے سے بیع و شرا کریں تو کب تک ان کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے؟ امام شافعیؒ اور امام مالكؒ خيار مجلس کا اعتبار کرتے ہیں یعنی دونوں نے جب ايجاب و قبول کر لیا تو جب تک وہ مجلس میں ہیں انکو اختیار ہے کہ بیع فسخ کر دیں، ان میں سے ایک اٹھ گیا تو خيار مجلس ساقط ہو جائے گا یا ان میں سے کوئی ایک کہے ”اخرت“ (اختیار کرو) دوسرا کہے ”اخرت“ اس سے بھی خيار ساقط ہو جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالكؒ کے نزدیک خيار مجلس کوئی چیز نہیں ہے جب حاکمین نے ايجاب و قبول کر لیا تو بیع تام ہوگئی اب بغیر دوسرے کے رضامندی کے بیع فسخ

کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ و احمدؒ کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن رسول الله ﷺ قال: البيعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار (۱) یعنی جب تک دونوں متعاقدین جدا نہ ہوں تب تک اس میں سے ہر ایک کو اختیار ہے مگر یہ کہ خیار شرط لگادی ہو۔
امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کی دلیل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدہ) اس آیت میں عقد پورا کرنے کا حکم ہے اور عقد ایجاب و قبول سے پورا ہو جاتا ہے آیت کریمہ میں خیار مجلس کا ذکر نہیں ہے۔

ایسے ہی دوسری آیت ہے ”واشهدوا إذا تباعتم“ (البقرہ) یعنی جب تم آپس میں بیع کرو تو گواہ بنالو۔ اس میں بھی خیار مجلس کا کوئی ذکر نہیں ہے ان دونوں آیتوں سے یہ بات بالکل کھل کر سامنے آتی ہے کہ خیار مجلس کوئی چیز نہیں ہے۔ حنفیہ کے مذہب کی تائید حضرت عمرؓ کے واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عمرؓ گھوڑے پر سوار تھے وہ ٹھیک سے نہیں چل رہا ہے تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا یہ گھوڑا مجھے فروخت کر دو، حضرت عمرؓ نے کہا میں نے فروخت کر دیا تو آپ ﷺ گھوڑا لیکر اسی مجلس میں عبداللہ بن عمرؓ کا ہبہ کر دیا (بخاری) دیکھو اگر خیار مجلس کا اعتبار نہ ہوتا تو آپ ﷺ اس گھوڑے کو اسی مجلس میں ہبہ نہ کرتے بلکہ مجلس جب ختم ہو جاتی تب ہبہ فرماتے لیکن آپ ﷺ نے مجلس میں ہی ہبہ کر دیا تو اس سے یہ واضح ہو گیا کہ خیار مجلس کا اعتبار نہیں۔

امام شافعیؒ اور احمدؒ کی متدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ ”ما لم يفرقا“ سے مراد تفرق بالابدان نہیں ہے بلکہ تفرق بالأقوال ہے یعنی ایجاب و قبول مراد ہے یعنی جب تک ایجاب و قبول سے فارق نہیں ہو جائیں اس وقت تک بیع کا اختیار رہے گا اور ایجاب و قبول کے بعد بیع کا اختیار نہیں ہوگا لہذا یہ کہ دونوں بیع پر راضی ہو جائیں۔

باب من یخضع فی البیوع

اگر کسی کے ساتھ غبن فاحش کیا گیا ہو تو کیا اس کو خیار حاصل ہوگا؟

جمہور علماء کے نزدیک خیار غبن کا کوئی اعتبار نہیں ہے بیع لازم ہوگی اب وہ لوہے نہیں سکتا، البتہ بعض مالکیہ مغبون کے لیے خیار کے قائل ہیں بشرطیکہ کے غبن اصل قیمت کے تہائی کو پہنچ جائے۔

جمہور کی دلیل: ذکر رجل لرسول اللہ ﷺ أنه یخضع فی البیوع، فقال رسول اللہ ﷺ: من بايعت فقل لا خلافة. (۱) یعنی ایک آدمی نے آپ ﷺ سے عرض کیا کہ وہ بیعوں میں دھوکہ دیا جاتا ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جس شخص سے تو بیع کرے تو کہہ کوئی دھوکہ نہیں ہوگا۔ اگر مغبون کے لیے خیار منخ ہوتا تو آپ ﷺ اس شخص سے بیع کے وقت لا خلافت کہنے کو نہ فرماتے کیونکہ اگر مغبون کو خیار حاصل ہوتا تو لا خلافت کے ذریعہ خیار حاصل کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

باب النہی عن بیع الثمار قبل بدو صلاحها

بدو صلاح سے پہلے پھل بیچنا بالاتفاق ممنوع ہے۔ حنفیہ کے نزدیک بدو صلاح یہ ہے کہ پھل آفت سماویہ سے محفوظ ہو جائے اور آفت سماویہ سے اس وقت محفوظ ہوگا جب پھل پکنے کے قریب ہو جائے۔ امام شافعی بدو صلاح کی تفسیر یہ کرتے ہیں کہ پھل پکنے لگے۔ لیکن بدو صلاح کے بعد پھل بیچنے کے حکم میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بدو صلاح کے بعد پھل بیچنا مطلقاً جائز ہے چاہے درخت پر پھل کچھ ایام چھوڑنے کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بدو صلاح کے بعد پھل بیچنا بشرط ترک ناجائز ہے یعنی پھل کچھ دن درخت پر چھوڑنے کی قید لگائی تو یہ ناجائز ہے

(۱) أخرجه مسلم ۱۵۳۳، البخاری ۱۴۰۷، ترمذی ۱۲۵۰، أبو داود ۳۵۰۱

البتہ امام محمد فرماتے ہیں کہ اب پھل مزید بڑھنے کی امید نہ ہو تو بشرط الترتیب بھی جائز ہے۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمر حتى يسلو صلاحه۔ (۱) یعنی رسول اللہ ﷺ نے پھل بیچنے سے منع فرمایا یہاں تک کہ اس کی صلاح ظاہر ہو جائے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مفہوم مخالف کیونکہ حجت ہے اس لیے جب بدو صلاح سے قبل پھل بیچنا ممنوع ہے تو اس کے برخلاف بدو صلاح کے بعد پھل بیچنا جائز ہوگا۔

أبو حنیفہؒ کی دلیل: امام صاحب فرماتے ہیں بدو صلاح کے بعد بھی پھل کے درخت پر چھوڑنے کی شرط لگانا مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور ظاہری بات ہے کہ اگر شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو تو وہ عقد کو فاسد کر دے گی لہذا یہ بیع بھی ناجائز ہوگی۔

جمہور کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ بدو صلاح کی ممانعت میں ”حتی یبدو صلاحہ“ کی قید احترازی نہیں بلکہ یہ قید اتفاقی ہے کیونکہ اس زمانہ میں عموماً بیع بدو صلاح سے قبل ہوتی تھی اس لیے آپ ﷺ نے ”حتی یبدو صلاحہ“ فرمایا، لہذا اس سے جمہور کا استدلال صحیح نہیں ہے۔ نیز ہمارے یہاں مفہوم مخالف حجت بھی نہیں ہے۔

باب بیع العرایا

العرایا: جمع عربیۃ معناها عطیۃ، و بیع الرطب علی النخل بالتمر علی الأرض خرصا۔ (المجموع ج ۱۱/ص ۳) یعنی درخت پر کھجور کا زمین پر موجود کھجور سے اندازہ لگا کر بیچنا۔

عرایا کی تشریح و تحدید میں زبردست اختلاف ہے۔ امام أبو حنیفہؒ و امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ عرایا یہ ہے کہ آپ ﷺ کے زمانے میں کچھ لوگ اپنے باغ کے ایک یا دو درخت کے پھل کو کسی غریب کو ہبہ کر دیتے تھے پھر پھل پکنے کے زمانہ میں مع اہل و عیال باغ میں تفریح اور پھل کھانے

کی غرض سے قیام کرتے تھے اور اس فقیر کا بار بار اس باغ میں درخت موہوبہ سے پھل توڑنے کی غرض سے آنا جانا باغ کے مالک کے بیوی و بچوں کی پریشانی کا باعث ہوتا تو مالک اس فقیر سے کہتا جو درخت میں پھل ہے اس کو مجھے فروخت کر دو اور اس کے عوض میں ٹوٹی ہوئی کھجوریں لے لو اس صورت کو عرایا کہتے ہیں۔ البتہ یہ اپنے اصل کے اعتبار سے بیع مزائنہ ہے جو کہ ناجائز ہے چونکہ یہ حقیقتاً بیع نہیں ہے بلکہ یہ ایک طرح کا ہدیہ ہے اس لیے آپ ﷺ نے مطلقاً اس کی اجازت دے دی۔ واضح رہے کہ یہ امام مالک کے نزدیک حقیقتاً بیع بھی ہے دونوں مذاہب میں صرف یہی فرق ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عرایا دراصل بیع مزائنہ ہے ("المزائنۃ وہی بیع التمر فی رؤوس النخل بالتمر" یعنی درخت پر لگی کھجور کو توڑی ہوئی کھجور سے بچنا، جو کہ ممنوع ہے لیکن اگر پانچ وسق سے کم میں بیع مزائنہ کیا جائے تو وہ عرایا کہلائے گا جو جائز ہے خلاصہ کلام مزائنہ اور عرایا میں فرق صرف اتنا ہے کہ عرایا پانچ وسق سے کم میں ہوتی ہے اور مزائنہ پانچ وسق سے زیادہ میں ہوتی ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک بھی عرایا کی وہی تفسیر ہے جو ابو حنیفہ اور امام مالکؒ کے نزدیک ہے فرق صرف اتنا ہے کہ وہ شافعی کی طرح پانچ وسق سے زیادہ میں عرایا کی اجازت نہیں دیتے۔

امام شافعیؒ و احمدؒ کی دلیل: ان دونوں کے نزدیک پانچ وسق سے زیادہ میں عرایا

جائز نہیں ہے۔ إن رسول الله ﷺ نهى عن بيع التمر بالتمر إلا أنه رخص في بيع العریة (۱)۔ اس حدیث میں آپ ﷺ نے مطلقاً بیع عریہ کی اجازت دی، لہذا مطلقاً بیع عریہ جائز ہوگا لیکن چونکہ ایک دوسری روایت میں پانچ وسق سے کم میں اجازت دی ہے اس لیے پانچ وسق سے کم میں جائز ہوگا وہ یہ ہے "أن رسول الله ﷺ رخص في بيع العرایا

(۱) أخرجه مسلم ۱۵۴۰، البخاری ۲۱۹۱، ابو داؤد ۳۳۶۳، ترمذی ۱۳۰۳، احمد ۱۸۶۷ (۲)

أخرجه مسلم ۱۵۴۱، البخاری ۲۱۹۰، ابو داؤد ۳۳۶۴، ترمذی ۱۳۰۱، احمد ۲۳۷۲

بذرحصہافیما دون خمسة اوسق۔ (۲) حنفیہ کے طرف سے حدیث مذکور کا جواب یہ ہے کہ عرایا کی اجازت کے سلسلہ میں اکثر روایتیں مطلق ہیں جو روایتیں خمسۃ اوسق کے ساتھ مقید ہیں اس میں یہ احتمال ہے کہ پہلے آپ نے پانچ اوسق میں اجازت دی ہو لیکن پھر بعد میں مطلقاً عرایا کی اجازت دے دی ہو کیونکہ جب عرایا قلیل میں جائز ہے تو کیا وجہ ہے کہ کثیر میں جائز نہ ہو اور حقیقت میں یہ کوئی بیع بھی نہیں ہے کہ اس سے بائع کو کوئی ضرر لاحق ہو رہا ہو بلکہ یہ مشتری (مالکِ باغ) کی طرف سے ہبہ تھا اس کو اس نے خرید کر ٹوٹی ہوئی کھجوریں اس کو اپنی آسانی کے لیے عطا کر دیں۔

باب من باع نخلاً علیہا تمر

اگر کوئی شخص درخت بیچے تو کیا اس کا پھل بھی بیع میں داخل ہو جائے گا؟ اگر پھل کے ساتھ درخت بیچنے کی شرط لگائی ہو تو بالاتفاق پھل درخت کی بیع میں داخل ہو جائے گا، اور اگر پھل کے ساتھ درخت بیچنے کی شرط نہیں لگائی بلکہ مطلقاً درخت بیچا تو کیا اس صورت میں پھل بیع میں داخل ہوگا؟ اگر درخت تابیر کے بعد بیچا ہے تو پھل بالاتفاق بائع کے ہونگے اگر تابیر سے پہلے درخت بیچا ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تابیر سے قبل درخت بیچا ہے تو پھل مشتری کا ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس صورت میں بھی پھل بائع کا ہوگا۔

خلاصہ کلام امام ابوحنیفہ کے نزدیک قبل التابیر یا بعد التابیر ہر صورت میں پھل بائع کا ہوگا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک درخت قبل التابیر بیچنے کی صورت میں پھل مشتری کا ہوگا اور بعد التابیر بیچنے کی صورت میں پھل بائع کا ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن ابن عمر قال: سمعت رسول اللہ ﷺ يقول من ابتاع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها إلا أن يشترط المبتاع۔ (۱) یعنی

جو شخص تاخیر کے بعد درخت کا خریدے تو اس کا پھل بائع کے لیے ہوگا مگر یہ کہ مشتری شرط لگا دے۔ ائمہ تلاش کہتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد التاخیر درخت بیچنے کی صورت میں پھل بائع کا ہوگا تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوگا کہ قبل التاخیر پھل مشتری کا ہوگا، چونکہ ان کے نزدیک مفہوم مخالف حجت ہے اس لیے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہوئے قبل التاخیر درخت بیچنے کی صورت میں پھل مشتری کا قرار دیتے ہیں۔

امام أبو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ مفہوم مخالف حجت نہیں ہے لہذا ہر صورت میں پھل بائع کے لیے ہوگا اور حدیث مذکور میں بعد ان تو برکی قید اتفاقی ہے نہ کہ احترازی۔

باب ما جاء في كراء الأرض

زمین کو بیٹائی پر دینا جمہور علماء کے نزدیک جائز ہے۔ امام مالک کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ امام مالکؒ کی دلیل: عن جابرؓ أن رسول الله ﷺ نهى عن كراء الأرض (۱)۔ یعنی رسول اللہ ﷺ زمین کو بیٹائی پر دینے سے منع فرمایا۔ دوسری جگہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے من كانت له أرض فليزرعها أو ليؤدعها أخاه ولا يكرها، یعنی جس کے پاس زمین ہو پس اس کو خود کھیتی کرنی چاہئے یا اپنے بھائی سے کھیتی کرائے اس کو کرایا پر نہ دے، یہ حدیث امام مالک کے مذہب پر عریض دلیل ہے۔

جمہور کہتے ہیں یہ نہی تنزیہی ہے اور اس میں ایثار و مواخاۃ کی تعلیم دی گئی ہے اس حدیث میں کراء للأرض کی حرمت کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔

باب المساقاة

المساقاة: وهي ما خوزة من السقى واصلاها تعاقد الأشجار بالمال.

(۱)۔ أخرجه مسلم ۱۵۴۷، ابوداؤد ۲۳۸۹، أحمد ۲۳۴۸۱۔

(المفہم ۴/۱۱۳)۔ دوسرے کے درخت کی دیکھ بھال کرنا اور اس کی سینچائی کرنا اور جب پھل آجائے تو اس کی نگہداشت کرنا پھر اس پھل میں سے اجرت لینا مساقاة کہلاتا ہے۔
أنعم ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک مساقاة جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع. (۱)۔ یعنی آپ ﷺ نے اہل خیبر سے اس چیز کی نصف پر معاملہ کیا تھا جو اس سے پھل یا اناج پیدا ہوتا تھا۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل: وہ فرماتے ہیں چونکہ یہ خیبر عنوة (لڑکر) فتح ہوا تھا نہ کہ صلحا اس لئے اہل خیبر اس وقت آپ ﷺ کے غلام تھے آپ ﷺ نے جو کچھ ان کو دیا وہ بھی آپ ﷺ کا تھا اور جو آپ ﷺ نے ان سے لیا وہ بھی آپ ہی کا تھا، خلاصہ کلام یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مساقاة تھی ہی نہیں۔

باب وضع الجوائح

الجوائح: جمع جائحة معناها الهلاكة.

یعنی اگر کسی نے درخت پر پھل خریدا پھر اس کو توڑنے سے پہلے وہ بارش یا اولے وغیرہ کی وجہ سے ہلاک ہو گیا اور مشتری نے بائع کو قیمت بھی ادا کر دی تھی تو کیا بائع کو مشتری کی قیمت لوٹانا پڑے گا؟۔

امام ابوحنیفہؒ و شافعیؒ کے نزدیک بائع پر قیمت کا لوٹانا ضروری نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔
 امام مالکؒ کے نزدیک اگر تہائی سے کم نقصان ہوا ہو تو مشتری برداشت کرے گا اور اگر تہائی

(۱) أخرجه مسلم ۱۰۵۰۱، البخاری ۲۲۸۵، أبو داود ۳۰۰۸، ترمذی ۱۳۸۳، ابن

سے زیادہ نقصان ہوا ہو تو بائع برداشت کرے گا۔

امام احمدؒ کے نزدیک اس نقصان کو بائع برداشت کرے گا اور شافعیؒ کا قول قدیم یہی ہے۔
 امام احمدؒ کی دلیل: عن جابرؓ قال: قال رسول الله ﷺ: لو بيعت من أخيك ثمرا فأصابته جائحة فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئا، بما تأخذ مال أخيك بغير حق؟ (۱)۔ یعنی تو اگر اپنے بھائی سے پھل بیچے پھر اس کو کوئی ہلاک کرنے والی چیز پہنچے تو تیرے لئے حلال نہیں ہے کہ تو اس سے کچھ لے تو ناحق اپنے بھائی کا مال کس چیز کے عوض لے گا؟۔ اس حدیث میں صراحۃً مال ہلاک ہونے کے بعد مشتری سے قیمت لینے سے منع کیا گیا ہے حنفیہ، و شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ حکم محبت، غمگساری اور انسانی ہمدردی کی بنا پر ہے ورنہ نفس لا مر میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز کسی کے ملک میں ہلاک ہو جائے تو ضامن وہی شخص ہوگا۔

باب من أدرك ماله عند مفلس

اگر کوئی شخص مفلس (کنگال) ہو گیا یا مر گیا اور اس پر بہت سارے لوگوں کے قرضے ہیں اب اگر دائین (قرض دینے والے) میں سے کوئی شخص اپنا مال اس مفلس کے پاس پاتا ہے یا اس کے مرنے کے بعد پاتا ہے تو آیا وہ شخص اپنا مال لے لے گا یا اس کی قیمت لگا کر وہ مال تمام دائین میں تقسیم کیا جائے گا؟

امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک وہ شخص اپنا مال لے لے گا تمام قرض خواہوں پر تقسیم نہیں کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ مال تمام قرض خواہوں پر تقسیم کیا جائے گا۔
 امام مالکؒ کے نزدیک اس کے مفلس ہونے کی صورت میں دائن اپنا مال اگر اس مفلس کے

پاس پائے تو وہ لے لیگا اور اگر اس کے مرنے کے بعد پایا تو تمام قرض خواہوں پر تقسیم کر دیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن ابی ہریرۃؓ أن رسول اللہ ﷺ قال: إذا أفلس الرجل فوجد الرجل عنده سلعته بعينها فهو أحق بها۔ یعنی جب آدمی مفلس ہو گیا اور دوسرا آدمی اس کے پاس اپنا سامان پائے تو وہی اس کا زیادہ حق دار ہے (۱)

امام مالکؒ کی دلیل: وہ مفلس کے بارے میں تو اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں، لیکن مرنے کی صورت میں تمام قرض خواہ شریک ہو گئے پر استدلال ابو بکر بن عبد الرحمنؓ کی روایت سے کرتے ہیں قال رسول رسول اللہ ﷺ: فلان مات الذي ابتاعه (اشتراہ) فصاحب المتاع أسوء الغرماء (رواہ مؤطا مالک ۲/۶۷۸) یعنی اگر وہ مفلس مشتری مرجائے تو اپنا سامان پانے والا دیگر قرض خواہوں کے برابر پر لے گا یعنی ان کے ساتھ قیمت میں شریک ہو گا نہ کہ اپنا سامان ہونے کی وجہ سے اس کو پورا لے لے گا۔

حنفیہ کی دلیل: حنفیہ کہتے ہیں کہ جب بائع نے مشتری کو بیع سپرد کر دیا تو وہ اس کا مالک ہو گیا اب مفلس ہونے کے بعد جس طرح بائع مذکور مستحق ہے اسی طرح دیگر قرض خواہ بھی مستحق ہیں یعنی مفلس کے مال کے استحقاق میں بائع اور دیگر قرض خواہ مشترک ہیں لہذا بائع کے لیے ترجیح نہیں ہوگی بلکہ سب کے سب اس میں شریک ہوں گے۔

بعض حنفیہ نے مالک و شافعی کی متدل حدیث مذکور کی متعدد توجیہات کیں ہیں لیکن مالکیہ و شوافع نے اس کی کھلی اڑائی ہے، چنانچہ علامہ قرطبی مالکی کہتے ہیں: وقد تعسف بعض الحنفية في تأويل أحاديث الأفلاس تاويلات لا تقوم على أساس ولا تمشي على لغة ولا قياس فلنضرب عن ذكرها الوضوح فسادها۔ (المفہم

(۱) أخرجه مسلم ۱۵۵۹، البخاری ۴۰۲، أبو داؤد ۳۵۱۹، ترمذی ۱۲۶۲، النسائی

ج ۴/ص ۴۳۳) لیکن حقیقت یہ ہے کہ حنفیہ کا اس مسئلہ میں تمام قرض خواہوں کے برابر شریک ہونے کا فلسفہ انسانی ہمدردی و ہمگساری پر مبنی ہے آپ خود سوچئے اگر ایک چیز کے متعدد آدمی شریک اور آرزو مند ہوں لیکن اس پر ایک ہی آدمی قبضہ کرے تو بقیہ شرکاء کے دل پر کیا گزرے گی ورنہ فیصلے کے اعتبار سے قاضی کو اختیار ہے کہ اس متعین چیز کو بائع کے حوالہ کر دے۔ واللہ اعلم۔

باب تحریم عسب الفحل

عسب الفحل یعنی جفتی کرانیکے لیے سائڈ کو کرایہ پر لینا۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جفتی کرانے کے لیے سائڈ کو کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے۔ وقال النووی: جماعة من الصحابة والتابعين ومالك وآخرون يجوز استجاره (شرح صحيح مسلم ج ۷/ص ۷۶۹)۔ یعنی امام مالک بعض صحابہ و تابعین کے نزدیک سائڈ کا کرایہ پر جفتی کرانے کے لیے لینا جائز ہے۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عمرؓ نہی النبی ﷺ عن عسب الفحل (ترمذی ابو

داؤد و بخاری) دوسری حدیث میں ہے عن جابرؓ قال نہی رسول ﷺ عن بیع ضرباب الجمل۔ (مسلم، نسائی)۔ یعنی آپ ﷺ نے اونٹ کی جفتی کو بیچنے سے منع فرمایا۔ یہ

احادیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہیں۔

امام مالکؒ کی دلیل: امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کی ضرورت ہے کیونکہ جس طرح

اس کو کھیت وغیرہ جوتنے کے لیے یا بار برداری کے لیے کرایہ پر لینا جائز ہے اسی طرح افزائش نسل کے لیے کرایہ پر لینا جائز ہوگا، اور حدیث مذکور میں وارد نہیں کوئی تنزیہی پر محمول کرتے ہیں کہ یہ نئی مکارم اخلاق پر ابھارنے کے لیے ہے اور ویسے بھی انسانی شرافت سے یہ بات بعید معلوم ہوتی ہے کہ جانور سے جفتی کرانے کے لیے پیسہ لیا جائے اور اس کا پیشہ اختیار کیا جائے۔ واللہ اعلم

باب فی بیع الکلب

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک کتے کی بیع جائز نہیں ہے اور کتے کو اگر کوئی ہلاک کر دے تو اس کی قیمت ہلاک کرنے والے پر واجب نہیں ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک جس کتے کو پالنا جائز ہے اس کی بیع بھی جائز ہے اور جس کتے کو پالنا جائز نہیں اس کی بیع بھی جائز نہیں۔

شوافع و حنابلہ کی دلیل: عن ابن مسعودؓ الأنصاری أن رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب. (۱) اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے شوافع و حنابلہ نے کلب کی بیع کو ممنوع قرار دیا۔

حنفیہ و مالکیہ کی دلیل: عن ابن جابرؓ نهى رسول الله ﷺ عن ثمن الكلب إلا كلب صيد. (نسائی)۔ اس حدیث میں کلب صید کا استثناء کیا گیا ہے چونکہ کلب صید (شکاری کتا) کا پالنا جائز ہے تو اس کی بیع و شرا بھی جائز ہوگی۔

شوافع کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ شروع میں مطلقاً کتے کا پالنا ممنوع تھا اس لیے مطلقاً اس کی بیع و شرا بھی ممنوع تھی پھر جب شکار اور بکریوں کے ریوڑ وغیرہ کی حفاظت کیلئے پالنے کی اجازت دے دی گئی تو ان ضرورتوں کیلئے خریدنے کی بھی اجازت ہو گئی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب الرباء

أصل الربا الزيادة يقال ربا الشيء يربو إذا زاد.
وقد أجمع المسلمون على تحريم الرباء في الجملة وإن اختلفوا في ضابطه وتفاريعه. (شرح صحيح مسلم ۷/۳۰۳، ۴۳۰).

(۱) أخرجه مسلم ۱۵۶۷، البخاری ۵۳۴۶، ابوداؤد ۳۶۸۱، ترمذی ۱۲۷۶۔

ربا کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں اور اصطلاح شرع میں اس کا زیادہ تر استعمال دو معنی کے لیے ہوتا ہے (۱) ربا النسیئہ (۲) ربا الفضل۔

ربا النسیئہ جس کو ربا القرآن بھی کہتے ہیں کیونکہ اس کو قرآن نے حرام کیا ہے، جس کی تعریف یہ ہے **هو القرض المشروط فيه الأجل وزيادة مال على المستقرض**۔ یعنی وہ ایسا قرض ہے جس میں وقت اور قرض لینے والے پر مال کی زیادتی کی شرط لگائی گئی ہو۔ (۲) ربا الفضل جس کو ربا الحدیث بھی کہتے ہیں کیونکہ اس کی حرمت حدیث سے ثابت ہے۔

تعریف: تبادل الجنسین بالفضل والنقص یعنی دو ہم جنس چیزوں میں کی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنا۔ اس کی تشریح میں اختلاف ہے اس سلسلے میں وارد حدیث یہ ہے عن **عبادة ابن الصامت إنني سمعت النبي ﷺ عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر والملح بالملح، إلا سواء بسواء فمن زاد أو استزاد فقد أربى** (۱) یعنی سونے کو سونے یا چاندی کو چاندی (الی آخرہ) کے بدلہ میں بیچا جائے ممنوع ہے مگر یہ کہ برابر برابر بیچا جائے تو جائز ہے جو شخص اس میں زیادتی کی یا زیادہ طلب کیا پس وہ ربا ہے۔

اصحاب ظواہر کہتے ہیں ان مذکورہ چھ چیزوں کے علاوہ کی زیادتی کے ساتھ لین دین جائز ہے۔ لیکن جمہور اس کی علت نکالتے ہیں۔ وہ علت ان کے نزدیک جہاں پائی جائے گی وہاں کی زیادتی کے ساتھ لین دین کرنا ممنوع ہوگا لیکن ان کے مابین علتوں میں اختلاف ہے۔

ابو حنیفہ ذہب اور فضہ سے حرمت کی علت اس کا موزونی ہونا نکالتے ہیں اور بقیہ چار چیزوں کی علت مکملی ہونا نکالتے ہیں لہذا حنفیہ کے نزدیک معدودی (شمار کر کے بچی جانے والی چیزیں) چیزوں میں کمی زیادتی کے ساتھ لین دین جائز ہوگا مثلاً ایک انڈے کے عوض دو

اٹھ لے لینا ایک لیمو کے عوض دو لیمو لینا جائز ہوگا۔

امام مالکؒ ذہب و فضہ سے علت، ثمن کی جنس سے ہونا نکالتے جیسے ہمارے زمانہ میں ایک روپے دو روپے کے سکے پانچ سو وغیرہ کے نوٹ ثمن ہیں یعنی جب وہ ثمن کی جنس سے ہوگی تبھی اس میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ حرام ہوگا ورنہ نہیں، اور بقیہ چار چیزوں میں حرمت کی علت ”تدخرا للقتل“ نکالتے ہیں یعنی جس کو کھانے کیلئے ذخیرہ اندوزی کیا جاسکے لہذا ان کے نزدیک پھل پکے آم، امرود، کیلا وغیرہ میں کمی کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہوگا کیونکہ کھانے کے لیے انکا ذخیرہ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ چند دنوں میں یہ سڑ جائیں گے۔

امام شافعیؒ ذہب و فضہ میں حرمت کی علت امام مالکؒ کی طرح ثمن کی جنس سے ہونا نکالتے ہیں اور حنفیہ کی طرح چار چیزوں میں علت اسکا مطعومات (کھائے جانے والی چیزیں) سے ہونا نکالتے ہیں لہذا ان کے نزدیک سوتی کپڑا وغیرہ میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہوگا اس میں زیادتی رہا نہیں کہلائے گی۔

امام احمدؒ کے نزدیک ذہب و فضہ میں حرمت کی علت ثمنیت ہے اور بقیہ چار میں حرمت کی علت مطعومۃ موزونہ (یعنی کھانے والی چیز جو وزن کر کے بچی جاتی ہے) أو مکیلیۃ (کیل کر کے بچی جانے والی چیز) ہے، لہذا ان کے نزدیک اٹھہ وغیرہ معدودی چیز جو نہ کیل کیا جاتا ہے اور نہ وزن کی جاتا ہے ان کا کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہے اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہی ہے۔ (شرح صحیح مسلم للہودی ۷/۴۳۰)۔

خلاصہ کلام ابو حنیفہ کے نزدیک حرمت کی علت الثمن والوزن ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک حرمت کی علت جنس الثمن اور الادخار للقتل (کھانے و خوراک کے لئے ذخیرہ کیا جاسکے)۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت کی علت جنس الثمن اور الوزن ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک حرمت کی علت شمیت اور مطعومہ، میوزونہ اور مکیلہ ہے اور وہ دو چیزیں جس میں یہ دونوں علت نہ پائی جائیں ان میں کمی زیادتی کے ساتھ بیچارہ نہیں کہلائے گا۔
حنفیہ کی علت کو وجہ ترجیح حاصل ہے۔ ائمہ ملاح کے پاس اپنی علت کی ترجیح کیلئے کوئی نص نہیں ہے جب کہ حنفیہ کے پاس نص بھی موجود ہے چنانچہ مستدرک حاکم میں منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے آخر میں یہ فرمایا، ”وَكَذَلِكَ مَا يَكَالُ وَيُوزَنُ“ (مستدرک حاکم ۴۲/۲)۔ اسی حدیث کی بنا پر حنفیہ نے حرمت کی علت الکلیل والوزن نکالی۔

باب بیع الحيوان واستثناء ركوبه

اگر کوئی شخص کوئی جانور بیچے لیکن بائع پر شرط لگا دے کہ میں فلاں منزل تک اس پر سوار رہوں گا تو کیا یہ جائز ہے؟ اس طرح ہر وہ چیز جس کو بائع بیچے لیکن اس سے انتفاع کی شرط لگا دے مثلاً مکان بیچے لیکن ایک مہینہ یا دو مہینہ اس میں رہنے کی شرط لگا دے تو کیا جائز ہے؟

یہ دوسری صورت تو بالاتفاق ممنوع ہے لیکن جانور کے بارے میں مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک جانور بیچنے کے بعد اپنے لیے اس پر سوار ہونے کی شرط لگانا حائز ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر منزل قریب ہے تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے، امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک مطلقاً ممنوع ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن جابرؓ أن البني ؓ قال له قد أخذت جملك بأربعة دنانير ولك ظهر إلى المدينة (۱)۔ حضرت جابرؓ سے آپ ﷺ نے اونٹ خریدا اور حضرت جابر مدینہ تک اس کی پیٹھ پر سوار ہو کر آئے اگر بیچنے کے بعد جانور پر سوار ہونا بائع کے لئے جائز نہ ہوتا تو حضرت جابرؓ اپنے بیچے ہوئے اونٹ پر سوار ہو کر مدینہ نہ آتے۔ امام مالک بھی

(۱)۔ أخرجه مسلم البخاری ۷۱۰، البخاری ۲۰۹۷، ابوداؤد ۳۰۰۰، ترمذی

اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ چونکہ مدینہ وہاں سے قریب تھا اس لیے حضرت جابر اس پر سوار ہو کر آئے۔

حنفیہ و شوافع کی دلیل: **إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الْمَحَاقِلَةِ وَالْمِزَابِنَةِ وَالْمَخَابِرَةِ وَالثَّنْيَا**۔ (رواہ الترمذی بخاری مسلم)۔

الٹنیا یہ ہے کہ آدمی کہے کہ میں نے پورے باغ کا سارا پھل تم سے بیچتا ہوں مگر مثلاً دو درخت فروخت نہیں کروں گا اور دو درخت متعین نہیں کیا تو یہ ممنوع ہے اور یہی چیز جانور کو فروخت کرنے کے بعد رکوب کی شرط لگانے میں پائی جا رہی ہے۔

اور صحیح مسلم میں ایک دوسری روایت ہے جو حنفیہ و شوافع کے مذہب پر صریح دلیل ہے ”نہی النبی ﷺ عن بیع و شرط (مسلم) یعنی آپ ﷺ نے ایسی بیع سے منع فرمایا جو شرط کے ساتھ ہو۔ لہذا اگر کوئی جانور بیچتا ہے اور اس کے سوار ہونے کی شرط لگاتا ہے تو یہ ممنوع ہوگا۔ اور حنابلہ کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت جابر سے ہقیقۃً بیع نہیں کی تھی کیونکہ روایات میں آتا ہے کہ آپ ﷺ مدینہ پہنچنے کے بعد اونٹ انکو واپس کر دیا اور اس کی قیمت عطا فرمائی، نیز آپ ﷺ نے خود انکو اونٹ پر سوار ہونے کا حکم فرمایا نہ کہ انہوں نے رکوب کی شرط لگائی۔ واللہ اعلم۔

باب اقتراض الحيوان

جانور وغیرہ کا قرضہ کے طور پر لینا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل: **عن أبي هريرة قال استقرض رسول الله ﷺ سنا فأعطى سنا فوقه**۔ (۱) یعنی آپ ﷺ نے ایک جوان اونٹ قرض لیا تھا پھر اس کو اس سے

(۱) أخرجه مسلم ۱۶۰۱۔ ترمذی ۱۳۱۶ و ذکر قصته البخاری ۲۳۹۲ ترمذی ابن ماجہ

اچھا جوان اونٹ واپس کیا، یہ حدیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔

حنفیہ کی دلیل: حنفیہ کہتے ہیں کہ چونکہ قرض کی ادائیگی میں برابری ضروری ہے یعنی جتنا قرض لیا اتنا ادا کرے لیکن چونکہ جانور میں برابری ممکن نہیں اس لیے اس کو قرض کے طور پر لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ جمہور کی مستدل حدیث کا حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ان سے حقیقتاً قرض نہیں لیا تھا بلکہ ان سے لیکر کسی ضرورت مند کی ضرورت پوری کی تھی اور ان سے یہ وعدہ کر لیا کہ میں بعد میں تم کو اس کے بدلہ میں دوسرا اونٹ دوں گا، ورنہ نفس الامر میں یہ قرض نہیں تھا لیکن صورتہ قرض ہے اس لیے راوی نے اس کو قرض کے طور پر بیان کر دیا۔

باب فی السلم

واضح رہے کہ بیع سلم کو بیع سلف بھی کہا جاتا ہے۔ اس کی تعریف میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

السلم عند الحنفیة: السلم هو الشراء آجل بعاجل، ویسمی صاحب النقد مسلم (بکسر اللام) کما یسمی رب السلم ویسمی صاحب السلعة المؤجلة مسلم إلیه، وتسمى السلعة مسلم فیہ۔ (کتاب الفقہ ۲/۲۴۲)۔ یعنی جس میں پیسہ پہلے دیا جائے اور سامان ایک ہفتہ یا ایک مہینہ یا دو چار دن بعد دیا جائے، جو شخص فوراً اسے ادا کرتا ہے اس کو مسلم یا رب السلم کہتے ہیں اور جو شخص بعد میں سامان دے گا اس کو مسلم الیہ کہتے ہیں اور وہ سامان جس کے بارے میں بیع ہو رہی ہے اس کو مسلم فیہ کہتے ہیں۔

السلم عند المالکۃ: السلم هو بیع معلوم فی الذمة، محصور فی الصفة

بعین حاضرة أو ما هو فی حکمها۔ (المفہم ۴/۵۱۴)۔

السلم عند الشافعیۃ: وهو بیع موصوف فی الذمة بلفظ سلم۔ (من حاشیة

شرح صحیح مسند للنووی ۷/۴۳۵۷)۔

السلم عند الحنابلۃ: السلم عقد علی شیء یصح بیعه، موصوف فی الذمة

إلى أجل - (كتاب المذاهب ۲/۲۴۳) - مزيد تفصيل کے لیے دیکھیے (بداية المجتهد
۲/۳۶۱، شرح صحيح مسلم ۷/۴۳۰۷، كتاب الفقه ۲/۲۴۴)۔

الاختلاف في شرائط السلم

بیع سلم کے صحیح ہونے کی کل دس شرطیں ہیں اس سلسلے میں متعدد احادیث منقول ہے جس میں عموماً تین شرطوں کا بیان ہے۔ جن میں سے ایک حدیث یہ ہے قال النبی ﷺ من أسلف في شيء فليؤسلف (۱) فی کیل معلوم (۲) ووزن معلوم (۳) إلى أجل معلوم۔ (۱)۔ یعنی جو شخص کسی چیز میں سلم کرے تو چاہیے، کہ وزن معلوم، کیل معلوم اور وقت معلوم میں سلم کرے۔

بیع سلم کی دس شرائط یہ ہیں۔ (۱) ثمن معلوم ہو (۲) وزن معلوم ہو (۳) کیل معلوم ہو (۴) أجل (وقت) معلوم ہو (۵) جنس معلوم ہو (جیسے گیہوں، جو وغیرہ) (۶) نوع معلوم ہو (جیسے باستی چاول ہو گا یا منصوری) (۷) صفت معلوم ہو (اچھی کوالٹی کا ہو گا یا متوسط کوالٹی کا ہو گا) (۸) مکان معلوم ہو (کہ کس جگہ ادا کرے گا) (۹) وہ شی مسلم فیہ (سامان) بازار میں موجود ہو (۱۰) دونوں ایسے ہم جنس نہ ہو جس میں ربا کی علت پائی جاتی ہو۔ مثلاً گیہوں کا گیہوں سے سلم نہ کیا جا رہا ہو۔ اس کے علاوہ بعض حنفیہ چار اور پانچ شرطوں کا اضافہ کرتے ہیں۔ (انظر کتاب المذاهب ۲/۳۳۶)۔

الاختلاف في السلم الحال

سلم مؤجل بالاتفاق جائز ہے جس کا ذکر گذر چکا، اور سلم حال کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام مالک اور احمد کے نزدیک سلم حال جائز نہیں ہے۔ امام

(۱) أخرجه البخاری ۲۲۳۹، ابوداؤد ۳۴۶۳، ترمذی ۱۳۱۱، مسلم ۱۶۱۴، احمد

شافعیؒ کے نزدیک سلم حال بھی جائز ہے۔

دلیل امام شافعیؒ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اشْتَرَى جَمَلًا مِنْ أَعْرَابِيٍّ بِوَسْقِ تَمْرٍ فَلَمَّا دَخَلَ الْبَيْعَ لَمْ يَجِدِ التَّمْرَ فَاسْتَقْرَضَ الْبَنِيَّ ﷺ تَمْرًا فَأَعْطَاهُ إِيَّاهُ (الماخوذ من بداية المجتهد) یعنی آپ ﷺ نے کھجور کے بدلے اونٹ خریدا پھر جب گھر میں داخل ہوئے تو کھجور نہیں پائے پھر نبی ﷺ کھجور قرض لیا پھر اس کو کھجور دے دیا۔ یہ حدیث بیع سلم حال پر صریح دلیل ہے۔

جمہور کی دلیل: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ فَلَيْسَ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوِزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ۔ اس حدیث میں صراحتاً اجل معلوم کی قید لگی ہوئی ہے اور یہ امر وجوب کے لیے ہے جیسے کیل کا معلوم ہونا، وزن کا معلوم ہونا واجب و ضروری ہے اسی طرح اجل کا معلوم ہونا بھی ضروری ہے لہذا سلم آجل صحیح ہوگی اور اس کے برخلاف سلم حال صحیح نہیں ہوگی۔

امام شافعیؒ کی متدل حدیث کا جواب یہ ہے یہ حدیث صحیح و صریح حدیث کے معارض ہے اس لیے قابل استدلال نہیں نیز ہماری متدل حدیث ممانعت کی ہے جس کو ترجیح حاصل ہوگی۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھئے المجموع ج ۳ ص ۱۰۶ الی ۲۱۳)۔

کتاب الشفعة

شفعة کے لغوی معنی ملانا، جمع کرنا کے آتے ہیں۔ اصطلاح شرع میں شفعة یہ ہے کہ ایک شریک اپنے دوسرے شریک کے بیچے ہوئے حصہ کو مشتری کو پیسہ دیکر واپس لے لے کیونکہ شریک بھی اس چیز کے خریدنے کا زیادہ مستحق ہے (المفہم ۴/۵۲۳)۔ مثلاً ایک مکان میں دو آدمی شریک ہوں اور دوسرے شریک نے اپنا حصہ بیچ دیا تو دوسرے شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مشتری سے وہ مال اس کی ادا کردہ قیمت دے کر واپس لے لے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: الشفعة فی کل

شِرْك فِي اَرْضٍ اَوْ رُبْعٍ (مسكن) اَوْ حَانِطٍ، لَا يَصْلَحُ اَنْ يَبِيعَ حَتَّى يَعْضَرَ
عَلَى شَرِيكَهٖ فَيَاْخُذَ اَوْ يَدْعَ (۱)۔ یعنی شفعہ ہر شرکت میں ہر زمین میں ہر گھر میں ہر دیوار
میں ہے، وہ بیچنے کا مجاز نہیں ہے یہاں تک کہ وہ اپنے شریک پر پیش کرے پھر وہ لے یا چھوڑ دے۔
اس حدیث کی بنا پر ہر وہ شخص جو زمین یا مکان یا دیوار میں شریک ہو وہ شفعہ کا بالاتفاق مستحق ہوگا۔

الشفعة بالجوار

کیا پڑوسی ہونے کی وجہ سے آدمی شفعہ کا مستحق ہو جائے گا؟۔
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پڑوس کی وجہ سے شفعہ کا مستحق نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے
نزدیک پڑوس کے وجہ سے بھی آدمی شفعہ کا مستحق ہو جائے گا۔
دلیل جمہور: جمہور کہتے ہیں کہ پڑوس کی وجہ سے شفعہ کے مستحق ہونے کے بارے
میں کہیں بھی حکم نہیں ہے۔ نیز شفعہ ایک خلاف قیاس حکم ہے اس لیے وہ اپنے مورد نص پر ہی منحصر
رہے گا اور پڑوس کے شفعہ کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے اس لیے پڑوس کی وجہ سے وہ شفعہ کا
مستحق نہ ہوگا۔

ابوحنیفہؒ کی دلیل: حنفیہ کہتے ہیں کہ شفعہ مشروع ہونے کی علت دفع ضرر ہے
کیوں کہ اگر شریک سے نہ بچ کر دوسرے سے بچی جائے تو شریک اس مشتری کی وجہ سے
پریشانی اور مزاج کے ہم آہنگ نہ ہونے کی وجہ سے قلق و رنج ہوگا اور یہ بات پڑوسی میں بھی پائی
جاتی ہے لہذا دفع ضرر کی وجہ سے پڑوسی بھی شفعہ کا مستحق ہوگا۔ لہذا گھریا زمین پڑوسی کے علاوہ کسی
دوسرے آدمی سے بچ دیا تو پڑوسی کو یہ حق حاصل ہوگا کہ مشتری کو اس کی ادا کردہ قیمت دے کر
واپس لے لے۔ نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے جَارُ الدَّارِ أَحَقُّ بِالدَّارِ وَالْأَرْضِ (۲)۔ نیز

(۱)۔ أخرجه مسلم ابو داؤد نسائی احمد (۲)۔ أخرجه ابو داؤد ۲، ۱۴۰، ترمذی
۱۴۶، نسائی الدار قطنی بحوالہ نصب الرأية۔

زید بن اسود الثقفی سے مروی ہے جار الدار أحق بالدار من غیرہ (۱)

باب وضع الخشب فی جدار الجار

کیا آدمی پڑوسی کو اپنی دیوار پر چھت کی لکڑی رکھنے سے منع کر سکتا ہے؟
اُسے ثلاثہ کے نزدیک منع کر سکتا ہے لیکن بھائی چارگی کا تقاضہ یہ ہے کہ لکڑی رکھنے سے منع نہ کرے۔

امام احمد کے نزدیک اپنی دیوار پر لکڑی رکھنے سے منع کرنا قطعاً جائز نہیں ہے۔
امام احمد کی دلیل: عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: لا يمنع أحدكم جاره أن يغزر خشبة في جداره. (۲)۔ امام احمد لا يمنع أحدكم سے استدلال کرتے ہیں کہ یہ بھی وجوب کے لیے ہے اور جمہور کہتے ہیں یہ بھی استحبابی اور مکارم اخلاق پر ابھارنے کے لیے ہے۔

باب الرجوع من الهبة

جمہور علماء کے نزدیک ہبہ کی ہوئی چیز واپس لینا حرام ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہبہ کی ہوئی چیز واپس لینا جائز ہے لیکن شریفانہ اخلاق کے خلاف ہے۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: ليس لنا من سوء العائد في هبته كالكلب يعود في قيعته. (۳)، یعنی ہمارے لیے اپنے ہبہ کو واپس لینے کی بری مثال نہ ہونی چاہیے اس کتے کی طرح جو اپنے قے کو چاٹتا ہے۔ اس حدیث سے جمہور ہبہ کو

(۱)۔ أخرجه من نسائي ۲/۲۳۷، ابن ماجه ۲/۱۸۲، احمد ۴/۳۸۸، ابو داؤد ۲/۱۴۰

الترمذی ۱/۱۷۶ بحوالہ نصب الرایۃ۔ (۲) أخرجه مسلم، البخاری، ابو داؤد

الترمذی، ابن ماجه، احمد (۳) أخرجه ترمذی، ابو داؤد، نسائی۔

واپس لینے کے حرام ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔

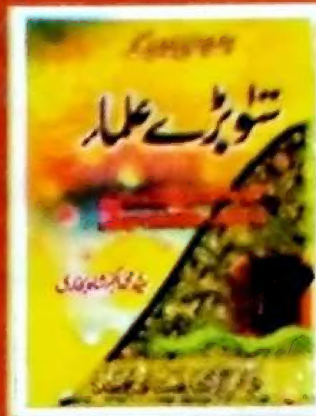
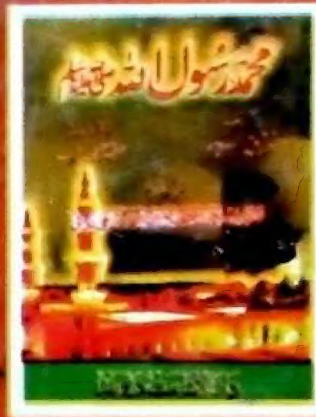
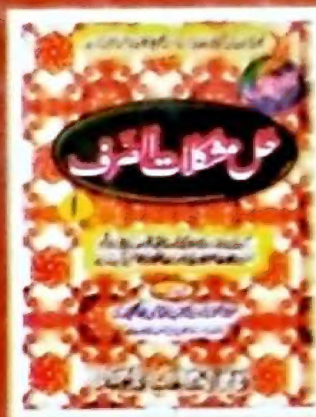
امام ابو حنیفہ کی دلیل: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: الواهب أحق بهبته مالم يثبت منها (۱)۔ یعنی ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کا زیادہ کا مستحق ہے جب تک کہ اس کے ہبہ کا بدلہ نہ دیا گیا ہو۔

جمہور کی متدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں رجوع عن الهبة کو ناجائز قرار نہیں دیا گیا بلکہ کتے کے قے کے چاٹنے سے تشبیہ دے کر صفت رذیلہ کے ساتھ متصف کیا گیا ہے اور ہم بھی اس کے رذیل و خسیس الصفت ہونے کے قائل ہیں لیکن چونکہ وہ اس کی چیز ہے اور وہ واپس مانگ رہا ہے اس لیے اس کو ناجائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔

قد تم بفضل الله عونہ وکرمہ ولطفہ سبحان الله رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

خادم آثم، حقیر، کمترین، پر تقصیر، خاکسار، ذرہ بے مقدار

محمد اسجد قاسمی پرتا پگڑھی بن مولانا ابوالکلام قاسمی



DARUL-ISHAAT

P.O. DEOBAND

Distt. Saharanpur (U.P.) Pin-247554

Ph: 01336-223266 Mob.: 9359210244